ROCZNIK TEOLOGICZNY

W Y D A W A N Y

p r z e z

WYDZIAŁ TEOLOGII EWANGELICKIEJ

UNIWERSYTETU JÓZEFA PIŁSUDSKIEGO

T o m II

W A R S Z A W A

1 9 3 7

ROCZNIK TEOLOGICZNY

ROCZNIK TEOLOGICZNY

WYDAWANY

przez

WYDZIAŁ TEOLOGII EWANGELICKIEJ

UNIWERSYTETU JÓZEFA PIŁSUDSKIEGO

Tom II

WARSZAWA

SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI I CZYTELNI SZYLLINGA, SZPITALNA 10.

1937

Druk. B-ci Drapczyńskich, Warszawa, Piusa XI Nr. 15

Ks. Dr. JAN SZERUDA

KSIĘGA PSALMÓW

Uwagi do nowego przekładu polskiego z r. 1937.

Literatura polska może się poszczycić licznymi przekładami i parafrazami psałterza Dawidowego. Najcenniejsze pochodzą z XVI i pierwszej połowy XVII w. Do starych przekładów Biblii gdańskiej i Wujka dołączyły się w ostatnich dziesiątkach lat nowe tłumaczenia i przeróbki tekstu z XVI w., opracowane i wydane głównie przez teologów katolickich. Na uwagę zasługują następujące:

Psalmy. Tłumaczył i objaśnił Dr. J. Cylkow. Warszawa. 1883. Jest to dosłowny, w niektórych wersetach niezupełnie poprawny przekład tekstu hebrajskiego.

Księga Psalmów Dawidowych. Opracował i opatrzył komentarzem Ks. J. Kruszyński. Warszawa 1909. Jest to lekka przeróbka tekstu Wujka.

Psalmy Dawidowe, które najprzedniejsze — na nowo przełożone przez Józefa Jankowskiego — czasu największej wojny narodów r. p. 1916 w Warszawie. Jest to poetycki, wolny przekład 40 psalmów, dokonany przy pomocy Wulgaty i tekstu Ks. Wujka.

Psałterz Dawidowy dla użytku wiernych z Wulgaty na nowo przełożył X. Franciszek Albin Symon. Kraków 1917.

Ks. Jan Wiśniewski, Psałterz. Radom 1918. Jest to „wolny przekład", a razej poetycka parafraza psalmów.

Chwała Boża (Psałterz Dawidowy). Przełożył z hebrajskiego, wstępem i uwagami zaopatrzył Dr. Fryderyk T. Aszkenazy. Księga I. Lwów 1927. Księga II, III, IV i V. Lwów 1930. Przekład

nierówny, niektóre wersety są nawet błędnie przełożone lub parafrazowane.

Księga Psalmów. W opracowaniu X. W. Michalskiego. Pismo Święte. Tom trzeci. Poznań 1926 — 1927. Tekst Wujka został odnowiony i często na podstawie łacińskiego lub hebrajskiego tekstu zmieniony [1]).

Psalmy Wybrane. Z hebrajskiego przełożył Ks. Jan Szeruda. Ustroń 1934. Broszura zawiera 38 psalmów, opatrzonych uwagami o przekładzie i tekście.

Księga Psalmów — w jednotomowym wydaniu Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu w przekładzie polskim W. O. Jakóba Wujka T. J. Tekst poprawili oraz wstępami i krótkim komentarzem opatrzyli: Stary Testament Ks. Stanisław Styś, Nowy Testament Ks. Jan Rostworowski. Kraków 1935. „Zachowane jest tłumaczenie Wujka i Wulgaty, różnice zaś tekstu i objaśnienie miejsc ciemnych pomieszczono w uwagach".

Ks. Dr. Józef Kruszyński, Księga Psalmów. Przekład z oryginału hebrajskiego, komentarz. Lublin 1936. „Praca jest dosłownym przekładem z oryginału z zachowaniem układu stroficznego i wszystkich właściwości poezji biblijnej". W przekładzie dodane są wyrazy uzupełniające; zaznaczył się w nim wpływ Wujka i Biblii gdańskiej. Jest to jedyne tłumaczenie polskie psałterza hebrajskiego, dokonane przez teologa katolickiego; pod względem filologicznym nie dorównuje pracy Dr. J. Cylkowa.

W r. 1934 przygotowałem do druku przekład całego Psałterza. Wobec tego, że „Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne" oświadczyło gotowość wydania go własnym nakładem, musiałem zastosować się do zasad, obowiązujących tłumaczy, pracujących w związku z tym towarzystwem [2]), i poczyniłem pewne drobne zmiany natury formalnej. Nowy przekład polski wydany został pt. *Księga Psalmów.* Z języka hebrajskiego na nowo przełożona i z tłumaczeniem polskim z 1632 r. porównana. Warszawa. Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne. 1937. Na odwrotnej stronie karty tytułowej: Przełożył Ks. Jan Szeruda.

W „Uwaga o przekładzie" na str. 54 — 56 „Psalmów wybra-

nych" podałem zasady, którymi się kierowałem w swej pracy. Były one ujęte bardzo zwięźle i sumarycznie, wymagają więc objaśnienia, rozszerzenia i uzupełnienia, przede wszystkim w zastosowaniu praktycznym do poszczególnych psalmów. Istota i charakter przekładu, uwagi tekstowo-krytyczne do poszczególnych psalmów — to najważniejsze kwestie, które wymagają wyświetlenia w związku z wydaniem „Księgi psalmów" w nowej szacie polskiej.

I.

Psałterz Biblii gdańskiej. — Motywy rewizji. — Przekłady i rewizje Biblii zagranicą. — Pomoce naukowe tłumacza. — Charakter nowego przekładu. — Psałterz jako religijna poezja hebrajska. — Cechy tej poezji. — Zasady przekładu.

Psalmy Biblii gdańskiej, podobnie jak księgi proroków, należą do najtrudniejszych części Starego Testamentu. Zrozumienie ich i pełne korzystanie z nich utrudnione jest nie tylko z powodu przestarzałych wyrażeń i archaicznego języka, lecz także wskutek wad samego przekładu, który jest nieraz niejasny, ciężki i nieścisły. A przecież Psałterz odgrywa w życiu religijnym prywatnym i kościelnym bardzo ważną rolę. W tzw. małych Bibliach drukowany jest wraz z Nowym Testamentem. Tekst polski z 1632 r. wymagał rewizji. Uważałem ją za jedno z najważniejszych swych zadań i dlatego też wśród swoich prac jemu poświęciłem baczną uwagę. Po drobnych próbach w okresie wojny światowej zająłem się nim systematycznie od roku 1922.

Rewizja była konieczna ze względów językowych, filologicznych i tekstowo - krytycznych. Język w wielu psalmach jest przestarzały, ma wyrażenia niezrozumiałe, niestosowne i liczne hebraizmy. Dla ilustracji podaję charakterystyczne przykłady.

Ps. 18, 16: fukanie — 31, 14: uszczypki — 37, 7: dokazuje — 39, 2: munsztuk — w. 12: grzeczność; w. 13: komornik — 50, 18: skład — 58, 3: radniej — 59, 8: blegocą; w. 16: ciekają — 67, 5: sprawował — 74, 6: na porząd — 75, 3 (81, 4): czas ułożony — 78, 23: forty niebieskie — 79, 4: śmiechowisko; w. 10: znaczny (por. 90, 16) — 84, 3: pochutniwać: — 86,11: ustanowić — 89, 38: godnowierni — 96, 6: ochędóstwo — 106, 29:

oborzyć — 112, 10: żądość — 115, 6: wonieć — 116, 3: zjęły — 119, 78: podwrócić — w. 104 i 128: obłędliwa — 120, 5: niestetyż mnie — 128, 3: boki — 129, 3: przeganiać — 145, 5: wielmożność — w. 6: zacność - - - Hebraizmy: ps. 10, 6: nie będę wzruszony od narodu do narodu — 14, 8 (53, 7): Któż da...? — 44, 19: nie cofnęło się nazad serce — 77, 9: od rodzaju do rodzaju — 126, 4 i i.: przywrócić pojmanie — w ps. 59, 10 i 61, 2 mamy frazes czeski: na ciebie pozór mieć będę — (por. biblię kralicką: na tebe pozor miti budu). Przekład jest także nieścisły, a w wielu psalmach nawet błędny. Tłumacze często podają tekst, który nie jest zgodny ani z oryginałem ani z Wulgatą.

Ps. 8, 6.: „mało mniejszym uczyniłeś go od aniołów" (tak ma Wulgata i Luter, w hebr. jest: „od bóstwa").

ps. 11, 7b: „na szczerego patrzą oczy jego" (Wulgata: aequitatem vidit vultus eius).

ps. 12, 6: „postawię w bezpieczności tego, na którego sidła zastawiają", druga połowa jest błędnie przełożona.

ps. 14, 5,: „jako więc chleb jędzą? ale Pana nie wzywają". W hebr.: „chleb jedzą, Pana nie wzywają".

ps. 17, 7: „Okaż miłosierdzie twoje, ty, który ochraniasz ufających w tobie od tych, którzy powstają przeciwko prawicy twojej". W hebr.: „Okaż Twą łaskę: Zbawco tych, którzy szukają opieki w prawicy Twojej przed wrogami swymi".

ps. 20, 10: „Panie! ty nas zachowaj, a król nas niech wysłucha w dzień wołania naszego"; w hebr.: „Panie, wspomóż króla; niech nas wysłucha w dzień, gdy wołamy".

ps. 21, 13: „Przeto wystawisz ich za cel" (tak samo Ks. Kruszyński) — w hebr.: „Przeto skłonisz ich do ucieczki". Wulgata: Quoniam pones eos dorsum.

ps. 27, 4: „i dowiadywał się w kościele jego" — w hebr.: i uważnie oglądał (zwiedzał) przybytek Jego. Wulgata: et visitem templum eius.

ps. 37, 37: „przypatrz się szczeremu, bo ostatnie rzeczy takiego człowieka są spokojne" — w hebr.: „przypatrz się prawemu, bo

przyszłość należy do męża pokoju". Wulg.: vide aequitatem: quoniam sunt reliquiae homini pacifico.

ps. 45, 2: Wulgata ma: „Eructavit cor meum verbum bonum" — Gdańska: „Wydało serce moje słowo dobre", w hebr. jest: „Wezbrało serce moje miłym słowem".

ps. 68, 18 — 20: Wulgata: „Currus Dei decem millibus multiplex, millia laetantium: Dominus in eis in Sina in sancto. 19. Ascendisti in altum, cepisti captivitatem: accepisti dona in hominibus: Etenim non credentes: inhabitare Dominum Deum. 20. Benedictus Dominus die quotidie: prosperum iter faciet nobis Deus salutarium nostrorum". W tekście hebr. jest: „Wozy Boże niezliczone, mnóstwo tysięcy; Pan przybył z Synaju do świątyni. 19. Wstąpiłeś na wysokość, w niewolę brańców pojmałeś, wziąłeś dary wśród ludzi; i oporni mieszkają u Pana Boga. 20. Błogosławiony Pan! Codziennie nas nosi Bóg, Zbawca nasz". Gdańska ma zupełnie inny tekst.

ps. 71, 16: „Przystąpię do wysławiania wszelakiej mocy Pana panującego", — w hebr.: „wejdę w mocy Wszechmocnego Pana".

ps. 72, 16: „Gdy się wrzuci garść zboża do ziemi..." — w hebr.: „Niech będzie nadmiar żyta w kraju...".

ps. 73, 10: „A przetoż na to przychodzi lud jego, gdy się im wody już wierzchem leją" — w hebr.: „Dlatego zwraca tutaj lud swój i wody obfite znajdują się dla nich".

ps. 73, 15: „Rzekęli: Będę też tak o tem mówił, tedy rodzaj synów twoich rzecze, żem im niepraw"— hebr.: „Gdybym rzekł: „Chcę też mówić jak oni, zdradziłbym ród Twych dzieci".

ps. 74, 3: „Pospieszże się na srogie popustoszenie..." — w hebr. „Skieruj kroki swoje ku wiecznym ruinom".

ps. 101, 2: „Ostrożnym będę na drodze uprzejmej" — w hebr.: „Chcę zważać na drogę doskonałą".

ps. 110, 6: „potłucze głowę nad wielą ziemi panującą" — w hebr.: „na ziemi rozległej".

ps. 111, 10: „rozumu dobrego nabywają wszyscy, którzy rozka-

zanie Pańskie czynią" — w hebr.: „Rozum doskonały mają ci, co ją okazują".

ps. 116, 10: „Uwierzyłem, dlategom mówił, chociażem bardzo strapiony" — w hebr.: „Wierzyłem, gdym mówił: Ach, jestem bardzo strapiony".

ps. 139, 20: „Którzy mówią przeciwko tobie obrzydłości, którzy próżno wynoszą nieprzyjaciół twoich" — w hebr.: „Którzy zuchwale mówią przeciwko Tobie; wzięte, na marne grody twoje".

ps. 144, 14: „...nie będzie wtargnienia, ani zajęcia" — w hebr.: „bez wypadku i poronienia".

Przykłady nieścisłego i błędnego tłumaczenia możnaby przytoczyć z kilkudziesięciu innych psalmów. Bardzo często „czasy" hebrajskie są błędnie przełożone.

Rewizja nie mogła być przeprowadzoną jednolicie. Przystępując do niej nie zdawałem sobie w całej pełni sprawy z trudności, połączonych z wszelką przeróbką starego przekładu, a tym bardziej psalmów. Były psalmy, które w toku rewizji zmieniły się do niepoznania, podczas gdy inne poddane zostały przeróbce w pewnych tylko wersetach, a niektóre otrzymały tylko nową szatę językową. W miarę rozwoju pracy liczba psalmów zasadniczo przerobionych wzrastała, jednocześnie okazała się potrzeba pewnej zmiany już ustalonego tekstu innych psalmów w celu dostosowania go do całości. Tak pojmowana praca nad psalmami przekroczyła ramy rewizji.

Dla przykładu podaję psalm 16 i 126:

Psalm 16.

Gdańska:	*Nowy przekład:*
1. Złota pieśń Dawidowa.	1. Miktam, Dawidowy. Strzeż mię, Boże! bo w Tobie ufam.
2. Strzeż mię, o Boże! bo w tobie ufam. Rzecz, duszo moja! Panu: Tyś Pan mój, a dobroć moja nic ci nie pomoże,	2. Mówię do Pana: „Tyś Panem moim; szczęście moje tylko w Tobie!"

3. Ale świętym, którzy są na ziemi, i zacnym, w których wszystko kochanie moje.

4. Rozmnożą się boleści tych, którzy się za cudzym bogiem kwapią; nie ukuszę ze krwi mokrych ofiar ich, ani wezmę imion ich w usta moje.

5. Pan jest cząstką dziedzictwa mego, i kielicha mego, ty zatrzymujesz los mój.

6. Sznury mi przypadły na miejscach wesołych, a dziedzictwo wdzięczne przyszło na mię.

7. Będę błogosławił Pana, który mi dał radę, gdyż i w nocy ćwiczą mię nerki moje.

8. Stawiałem Pana zawsze przed oczyma swemi; a iż on jest po prawicy mojej, nie będę wzruszony.

9. Przetoż uweseliło się serce moje, a rozradowała się chwała moja; dotego ciało moje mieszkać będzie bezpiecznie.

10. Bo nie zostawisz duszy mojej w grobie, ani dopuścisz świętemu twemu oglądać skażenia.

11. Oznajmisz mi drogę żywota; obfitość wesela jest przed obliczem twojem, rozko-

3. Do świętych, którzy są w kraju i do szlachetnych: „W nich wszystko moje upodobanie."

4. Mnogie są cierpienia tych, co gonią za cudzymi bogami; nie chcę składać ich ofiar krwawych i nie wezmę imion ich na wargi moje.

5. Pan jest cząstką działu mego i kielichem moim; Ty trzymasz mój los.

6. Sznury mi padły na miejscach uroczych; a dziedzictwo moje podoba mi się.

7. Błogosławię Panu, który mi dał radę, i w nocy przestrzegają mię nerki moje.

8. Stawiam Pana zawsze przed oczyma swymi; gdy On będzie po prawicy mojej, nie zachwieję się.

9. Przeto weseli się serce moje i raduje się dusza moja; i ciało moje spoczywa bezpiecznie,

10. Bo nie wydasz duszy mojej otchłani, nie dopuścisz, by wierny Twój oglądał grób.

11. Wskażesz mi drogę żywota; obfitość wesela jest

szy po prawicy twojej aż na wieki.

u Ciebie, rozkosz po prawicy Twojej na wieki.

Psalm 126:

1. Pieśń stopni.

Gdy zaś Pan nawrócił pojmanych z Syonu, byliśmy jako ci, którym się śni.

2. Tedy były napełnione weselem usta nasze, a język nasz radością; tedy mówiono między narodami: Wielmożne rzeczy Pan uczynił z nimi.

3. Wielmożne rzeczy Pan uczynił z nami, z czegośmy się bardzo uradowali.

4. Przywróćże zaś, o Panie! pojmanie nasze, jako strumienie na południe.

5. Którzy siali ze łzami, żąć będą z wykrzykaniem;

6. Tam i sam chodząc z płaczem rozsiewa lud drogie nasienie; ale zaś przyszedłszy z radością znosić będzie snopy swoje.

1. Pieśń pielgrzymek.

Gdy Pan odmienił los pojmanych Syjonu, byliśmy jako ci, którym się śni.

2. Wtedy usta nasze pełne były wesela, a język nasz radości. Wtedy mówiono wśród narodów: „Wielkich rzeczy Pan dokonał z nimi!"

3. Wielkich rzeczy Pan dokonał z nami, dlategośmy się uradowali.

4. Odmień, Panie, zupełnie los nasz jako strumienie na południu!

5. Którzy siali ze łzami, żąć będą z radością.

6. Wprawdzie wychodzi z płaczem, kto rozsiewa nasienie, ale wracać będzie z radością niosąc snopy swoje.

Wobec konieczności dokonania poważnych zmian w tekście z r. 1632 musiałem zrezygnować z rewizji i zabrać się do nowego przekładu, co było równie trudnym dziełem. Po kilku dłuższych przerwach ukończyłem je w Wielki Piątek, dn. 30 marca 1934 r.

W historii Biblii nowszych czasów można zauważyć przewagę przekładu nad rewizją. Poza Szwecją, która w roku 1917 otrzymała wydanie zrewidowanej Biblii, we wszystkich prawie krajach zachodniej, centralnej i północnej Europy pojawiły się wydania nowoprzełożonych Biblij. W Niemczech cieszą się wielkim powo-

dzeniem przekłady Biblii Schlachtera, Mengego, Kautzscha, psalmy L. Albrechta, K. Buddego, H. Schmidta, Weisera i in. Przekłady psalmów zawierają także komentarze Kittela, Königa, Bertholeta, Duhma, Gunkela, Staerka i Schmidta [3]. Ewangelicy francuscy mogą się poszczycić pracą Crampona i tzw. La Bible du Centenaire [4], której psalmy wyszły osobno w r. 1920. Anglicy mają kilka nowych tłumaczeń, pośród których praca Moffatta opiera się na nowszej krytyce tekstu i bardzo odbiega od powszechnie przyjętego tekstu. Z ważniejszych przekładów należy wymienić holenderski, duński i słowacki. Liczne są także katolickie tłumaczenia Biblii [5].

Nowsi tłumacze mają więc dużo wzorów, pomocne im są nowe słowniki języków biblijnych [6], gramatyki [7], studia tekstowo-krytyczne i różne prace filologiczne [8]. Wydania Starego Testamentu hebrajskiego oparte są na najlepszych, znanych kodeksach i dawnych przekładach, mają więc szerszą podstawę filologiczno-historyczną niż edycje doby Reformacji i przedreformacyjne, np. edycje z r. 1488, 1516/17 i 1524/25. W pracy swej posługiwałem się wydaniami: Ginsburga, Londyn 1926 i R. Kittela: Liber Psalmorum, w opracowaniu F. Buhla, 3. wyd. 1930.

Decydując się na nowy przekład psałterza nie mogłem pominąć Biblii gdańskiej, która miała powagę i znaczenie poprzez 3 wieki i stała się własnością duchową licznych pokoleń. Korzystałem z jej tekstu i słownictwa, była mi także wzorem w trosce o zachowanie religijnego charakteru przekładanych psalmów.

Tłumacz ksiąg biblijnych jest często narażony na pokusę pojmowania ich jako dokumentów zamierzchłej przeszłości, a nie jako literatury religijnej, która miała i ma przemawiać do „przyszłych pokoleń" (por. np. Ex 13, 14; ps. 102, 19 i in.) i zachowała aktualną wartość, co można powiedzieć w szczególności o psalmach, które nawołują do uwielbiania, sławienia Boga i do dziękowania Mu, wypowiadania kornej prośby, rozważania rządów Boga w przeszłości i teraźniejszości, do godnego zjawienia się przed Jego oblicznością, do stosowania praktycznych zasad mądrości boskiej. Tak więc hymny, modlitwy błagalne i dziękczynne, pieśni o intro-

nizacji Pana, pieśni królewskie, procesyjne i pielgrzymie, dydaktyczne i historiozoficzne stanowią treść dzisiejszego psałterza, używanego w domu, szkole i kościele [9]).

Jest to więc wzniosła, religijna poezja, która nasuwa każdemu tłumaczowi bardzo wielkie trudności nie tylko natury formalnej. Przekład tej poezji jest nie tylko pracą filologiczną, lecz także wyrazem życia religijnego tłumacza. Ważne w tym względzie są słowa Lutra w tzw. „Sendbrief vom Dolmetschen": „Ach, es ist ja Dolmetschen nicht eines Jeglichen Kunst, wie die tollen Heiligen meinen; es gehöret dazu ein recht frumm, treu, fleissig, furchtsam, christlich, gelehrt, erfahren, geübt Herz" [10]). W podobny sposób wypowiada się instrukcja „Bryt. i Zagr. Towarzystwa Bibl.": „Every translation... of the Holy Scriptures should be undertaken in the Name of our Lord Jesus Christ, be touched with reverent and loving hands, ...in prayerful dependence on the Holy Spirit" [11]). Nic dziwnego, że dotąd nie ma poetyckiego przekładu psalmów, któryby oddał wiernie cechy poezji hebrajskiej. Istnieją przekłady prozaiczne; wierszowane zaś są mniej lub więcej udatną parafrazą oryginału lub też jego przeróbki — jak np. psałterz Kochanowskiego.

Moje tłumaczenie ma charakter prozaiczny. Zachowałem tzw. paralelizm członów wiersza hebrajskiego i starałem się oddać dykcję poetycką psalmów. Paralelizm członów — to specjalna budowa wiersza, podzielonego na kilka części odpowiadających sobie w ten sposób, że druga i dalsze są powtórzeniem, przeciwstawieniem lub rozwinięciem myśli pierwszej części [12]).

np. a) „Czemu się poganie buntują,
a narody myślą o próżnych rzeczach?" ps. 2, 1 (paralelizm synonimowy)

b) „Zna bowiem Pan drogę sprawiedliwych,
ale droga bezbożnych zaginie" ps. 1,1 (paral. antytetyczny)

c) „Gdy Pan odmienił los pojmanych Syjonu,
byliśmy jako ci, którym się śni" ps. 126, 1 (paral. syntetyczny).

Niezwykłą trudność sprawia tłumaczowi zwięzłość poezji hebrajskiej i specjalne stosowanie „czasów". Często brak partykuły zdań pobocznych, orzeczenia czasownikowego i spójnika „i" przy Impf. consec. Niektóre wyrażenia poetyckie znalazły odpowiedniki polskie, np. 'enoš: „śmiertelnik". Typowym przykładem zwięzłości wyrażenia jest ps. 130,6: Tekst hebr. brzmi dosłownie: „Duszo moja ku Panu", domyślne: zwrócona, lub: spogląda. To przełożyłem: „Dusza moja wygląda Pana..." Specjalnej uwagi wymagają tzw. „czasy" hebrajskie. Tam, gdzie w prozie mamy Perfectum lub Impf. consec., psalmy używają Imperfectum orzekającego lub nakazującego w znaczeniu Impf. consec. W psalmie 2. mamy takie przykłady: w. 1: rag^{e}šu (perf.)—jehgu (Imperf.); w. 2; jitjaṣṣ^{e}bu (Impf.) —nos^{e}du (Perf.). Jest tutaj pewien paralelizm przeciwstawny „czasów". W niektórych wypadkach trudno ustalić właściwe znaczenie użytego „czasu".

Rytmu akcentowego poezji hebrajskiej nie naśladowałem. Prowadziłoby to do zniekształcenia języka i działoby się ze szkodą dla poprawności przekładu. Jednakowoż starałem się ująć przekład polski w pewne formy rytmiczne.

Przekładu dokonałem z oryginału hebrajskiego, w wyjątkowych tylko wypadkach posługiwałem się starożytnymi przekładami, a mianowicie tam, gdzie oryginał jest niejasny lub niepewny, a treść wymaga zmiany niektórych wyrazów. Nie miałem zamiaru dać przekładu krytycznego, jak to czynią komentatorowie np. Moffatt, — chociaż w pracy swej opieram się na krytyce tekstu. W II. części niniejszego przyczynku podaję najważniejsze uwagi tekstowo-krytyczne do poszczególnych psalmów.

Tekst hebrajski tzw. masorecki, tzn. zgodny z tradycją, ustalony w pierwszych wiekach naszej ery (od 2 — 9 wieku) — a więc po przekładzie greckim Starego Testamentu! — jest w niektórych psalmach bardzo zniekształcony, niejasny i pogmatwany. Nadto tekst ten, zwany K^{e}tib (napisany), ma liczne odmiany marginesowe, tzw. K^{e}re. Prób rekonstrukcji jego pierwotnej formy można dokonać drogą analizy błędów przepisywaczy, na podstawie praw stychometrycznych i paralelizmu członów. Wszak-

że najważniejszą pomoc mogą oddać dawne przekłady: grecki tzw. Septuaginta, Peszitto, przekłady Hieronima i parafraza aramejska czyli tzw. Targum. Przekład grecki (Sept.) — 3 i 2 w. prz. Chr. — wydany przez Swete'a na podstawie kodeksu B (Vaticanus) i w opracowaniu krytycznym z uwzględnieniem najważniejszych rękopisów przez Rahlfsa [13]). Ważne są także późniejsze przekłady greckie: Akwili z Synopy (Aq.) — ok. r. 130 po Chr., — Teodocjona z Efezu i Symacha z Samarii (Sym.), oba z II. poł. II. w. po Chr. Krytyczne wydanie psałterza Peszitty zawdzięczamy Barnesowi [14]). Pod względem tekstowo-krytycznym wartościowy jest psałterz łaciński, opracowany przez Hieronima ok. r. 391. Jest to tzw. Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi [15]). Znacznie mniejszą wartość ma inny psałterz Hieronima (385 — 392), który jest rewizją starołacińskiego psałterza według 5 kolumny heksapli Originesa. Jest on częścią oficjalnej Wulgaty [16]).

Niektóre wersety psalmów np. 16,2-3; 22,17c-18a, 51,8; 84,7-8 są „crux intepretum". Wystarczy porównać różne nowsze prace i komentarze do psalmów, aby się o tym przekonać. Ileż to różnic w ujęciu choćby tych kilku podanych wersetów! Zgodnie z hasłem humanizmu i Reformacji teolog ewangelicki sięga do źródeł, tłumacząc Stary Testament z oryginału hebrajskiego i aramejskiego, a nie z Wulgaty lub biblii „Septuaginta".

Po tych uwagach wstępnych pragnę przedstawić zasady, którymi się kierowałem w swej pracy.

1) Staraniem moim było dać *wierny* przekład. Dbałem więc o wierne odzwierciedlenie myśli danego psalmu i odcieni słów. Trzymałem się wiernie tekstu, zmieniając go jedynie tam, gdzie tego wymagała krytyka tekstu. Przekład jest końcową fazą pracy przygotowawczej, wykładowej. Egzegeza danego psalmu, zbadanie jego struktury i treści, ujęcie głównych myśli i pojęć — oto najważniejszy obowiązek każdego tłumacza. Przekład bowiem jest jednocześnie wykładem.

Unikałem sztywności i niewolniczości. Wynika to z doboru wyrażeń i budowy zdań. Wyrażenia specyficznie hebrajskie i frazesy

zastąpiłem odpowiednikami polskimi. Właściwości składni hebrajskiej zachowywałem o tyle, o ile można je pogodzić z duchem składni języka polskiego. Tak więc często nie zmieniałem przydawek rzeczownych i asyndetycznej budowy zdań, natomiast parataksę przekształcałem często na hipotaksę, używając właściwych partykuł.

Całe zagadnienie przekładu streszcza się głównie w pytaniu, czy można wiernie oddać myśl i pojęcia religijno-etyczne tekstu biblijnego. Ważne w tym względzie jest doświadczenie Lutra, niezrównanego mistrza słowa i tłumacza, który wypowiada zasadę, że „niekiedy należy zachować sztywne słowa, niekiedy podać tylko sens" [17]). W przedmowie do „Niemieckiego psałterza" z r. 1541 i w sumariuszach psalmów czytamy m. i. takie słowa: „Widderumb haben wir zu weilen auch stracks den worten nach gedolmetscht, ob wirs wol hetten anders und deudlicher künnen geben, Darumb, dass an den selben worten etwas gelegen ist". Przytoczywszy kilka przykładów z ps. 68 i listów św. Pawła tak pisze dalej: „Darumb müssen wir zu ehren solcher lere und zu trost unsers gewissens solche wort behalten (np. ps. 68,18: hast das gefengnis gefangen), gewonen und also der Ebreischen sprachen raum lassen, wo sie es besser macht, denn unser Deudsche thun kann" [18]). Tę zasadę stosował Luter w wyjątkowych wypadkach, przede wszystkim tam, gdzie chodziło o wyraźny nakaz, obietnicę lub pociechę, o Słowo Boże, które przemawia do sumienia. Środkiem rozpoznawczym była dla niego niezłomna wiara w Chrystusa, o którym mówi i psałterz: „Und sollt der Psalter allein deshalben teuer und lieb sein, dass er von Christus Sterben und Auferstehen so klärlich verheisset und sein Reich und der ganzen Christenheit Stand und Wesen vorbildet" [19]). „Analogia wiary" jest więc nieodzownym warunkiem możliwie wiernego oddania myśli tekstu biblijnego i pewnych pojęć religijnych.

To, co Luter mówi o dosłownym i wolnym tłumaczeniu, wypowiedział wielki teolog i tłumacz Platona, Schleiermacher, w sposób następujący: Istnieją przekłady, które pisarza, o ile możności, zostawiają w spokoju, a zbliżają czytelnika do niego, i są przekłady,

które starają się czytelnika zostawić w spokoju, a zbliżają do niego pisarza [20]). Uważam, że należy stosować pierwszą regułę; uniknie się bowiem niebezpieczeństwa parafrazy, która nie nadaje się do obowiązujących tekstów Pisma Św. Tej reguły przestrzegałem w swej pracy i w stosunku do głównych pojęć religijnych, takich, jak: ḥesed, mišpaṭ, s[e]daḳa, 'emuna, ḥasa, ḳiwwa, baṭaḥ i i.

2) Usilnie dbałem także o *jasność* przekładu. Sądzę bowiem, że tekst psałterza wobec braku właściwych popularnych lub naukowych komentarzy winien mieć tę właśnie cechę. Odnosi się to przede wszystkim do stylu. Winny go cechować prostota i uroczystość, jędrność i obrazowość. Język może zachować powszechnie znane archaizmy. Natomiast różne wyrażenia wulgarne, gwarowe, przestarzałe lub rzadko używane należy usuwać z tekstu, który przecież ma służyć wszystkim sferom społecznym i kilku generacjom. Odpowiednio dobrane wyrazy mogą ułatwić zrozumienie myśli. Nieraz musiałem rozwiązać konstrukcję imiesłowu, aby nie być zbyt zwięzłym. Chodziło mi o to, aby psalmy w nowej szacie były zrozumiałe dla każdego. Zwracałem uwagę szczególnie na te wersety Biblii gdańskiej, które są niezrozumiałe. Np. ps. 16,2: „Tyś Pan mój, a dobroć moja nic ci nie pomoże", ps. 22,30: „Wszyscy bogaci ziemi jeść będą, i upadać przed nim", ps. 37,3: „...mieszkajże na ziemi, a żyw się sprawiedliwie". Luter ma: „bleibe im Lande und nähre dich redlich" — w moim przekładzie jest: „żyj w kraju i dbaj o wierność" — ps. 89,16: „Błogosławiony lud, który zna dźwięk twój, Panie" i i.

Ustalenie ostatecznego tekstu, któryby odpowiadał normom języka współczesnego i zaspokajał potrzeby różnych warstw kulturalnych, jest końcowym etapem mozolnej pracy. Na obecny, drukowany tekst zdecydowałem się po kilkakrotnych zmianach i przeróbkach kilku własnych przekładów. Wydanie krytyczne — jak je podają np. komentarze — odbiegałoby od niego. Psałterz służy celom religijnym, dlatego też nie może zawierać tego, co interesuje pewną grupę czytelników, badających psalmy jako dokument pobożności z czasów pierwszej i drugiej świątyni jerozolimskiej.

3) Nowy psałterz polski ma charakter księgi *religijnej*. To okre-

ślenie odnosi się nie tylko do jego treści, lecz także do tendencji. Jest to tylko stwierdzenie zasady, stosowanej w przekładach ksiąg świętych, przede wszystkim ich terminologii religijnej. Jak już poprzednio zaznaczyłem, niektóre wyrazy używane w psalmach, określają cnoty w życiu cywilnym i społecznym, np. ḥesed, ṣedeḳ, '^{e}met, j^{e}šu‘a, mišpaṭ. Hesed oznacza życzliwą, troskliwą wierność pana przymierza w stosunku do poddanych i sług. W sferze religijnej przymierze zawdzięcza swe istnienie tylko Bogu, boskiemu ḥesed. Tak więc ḥesed należy tłumaczyć przez: łaska lub miłość (miłosierdzie Boga przymierza). Luter wyraża to słowo przez: Gnade, Güte, Wohltun i i.[21]), według zasady, że tłumacz winien dysponować wielkim zasobem wyrazów, by na wszystkich miejscach nie używać tego samego słowa [22]). Wyraz ḥesed tłumaczę: łaska, dobroć, miłość. Unikałem wyrazu miłosierdzie jako odpowiednika hebr. ḥesed. Luter, idąc za przykładem Wulgaty, często go używał, co później wyraźnie zaznaczyło się w pojmowaniu istoty i charakteru pobożności[23]). J^{e}šu‘a znaczy: pomoc, wybawienie, zbawienie. Bardzo często posługiwałem się trzecim znaczeniem, aby uwydatnić źródło aktu wybawienia i jego ostateczny cel. Pomoc boska, wybawienie z niebezpieczeństw, wyzwolenie — to wszystko są dowody cudownego działania Boga, które wywołuje u wiernych uczucie zachwytu i uwielbienia, wzmacnia wiarę. A ponieważ różne niebezpieczeństwa i cierpienia — jak uczy St. Testament — spowodowane są grzechem ludzkim, więc boska j^{e}šu‘a i p^{e}dut ma na celu wyzwolenie z winy i grzechu. Z tego względu obrałem znaczenie: zbawienie, wyzwolenie. '^{e}met tłumaczę: wierność, prawda — '^{e}muna: wierność, nawet tam, gdzie u Lutra i w gdańskiej jest: prawda — mišpaṭ: sąd, prawo — ḥasa: chronić się, ufać. W przeciwieństwie do Biblii gdańskiej i i. wyrażeniu 'ašre nie nadawałem znaczenia religijnego. Tłumaczyłem je albo: „Błogo..." albo: „Szczęsny". Określenie „błogosławiony" (hebr. baruk) psalmy odnoszą do Boga.

W nazwach Boga trzymałem się dotychczasowej tradycji. Imię własne: Jahwe tłumaczę zgodnie z Sept.: Pan, a nie: Wiekuisty — Adonaj: Pan, Wszechmocny, władca — '^{e}lohim (nazwa Bo-

ga): Bóg, w innym znaczeniu użyte słowo: bóstwo (np. ps. 8,6, gdzie Sept., Wulgata i wszystkie późniejsze przekłady mają: aniołowie).

W terminologii religijnej psałterza jest jedno pojęcie, któremu Luter i późniejsi tłumacze nadali charakter chrześcijański. Jest nim pojęcie podziemia, wspólnego grobu, w którym dusze zmarłych wiodą życie cieni — po hebr. Še'ol. U Lutra oznacza ono piekło, obraz mąk i cierpień potępionych [24]). Zachowałem pierwotne znaczenie: podziemie, otchłań.

Ale nie tylko w słownictwie wyraża się duch religijny psałterza. Może on także przemówić do czytelnika w odpowiednio zaktualizowanej treści i myśli. Psałterz opiewa Boga-Zbawcę, Boga wszechmocy, Boga cudownych dzieł, a więc Boga działającego, do którego modliciel się odzywa, którego pomocy szuka i którego uwielbia. To dynamiczne — a nie statyczne — pojmowanie Boga jest charakterystyczną cechą teologii Starego Testamentu, którą należy uwzględnić w przekładzie. Mam na myśli te psalmy, które są klasycznym wyrazem wiary we wszechmoc Boga: ps. 47. 93. 96—99. W nich pojawia się pojęcie: malak (melek) jako kwintesencja działania Boga. W tych psalmach wyrażam je w czasie teraźniejszym: „Pan króluje", „Pan jest Królem". I w psalmach ufności (np. 23. 27) używam tego samego czasu; ps. 23: „na niczym mi nie schodzi"; ps. 73, 23: „a jednak zawsze jestem z Tobą".

Wyznanie wiary w Boga, który był, jest i będzie, winno znaleźć i w przekładzie właściwy wyraz. Typowym przykładem tej wiary jest np. ps. 16; mamy w nim czas przeszły (w. 6), przyszły (w. 8b. 10—11), przeważa jednak czas teraźniejszy. Imperfectum w tekście hebr. pozwala bardzo często na użycie czasu teraźniejszego, który może uwydatnić aktualne działanie.

II.

Charakter literacki psalmów — Wskazówki muzyczne — Wskazówki liturgiczne. Uwagi tekstowo-krytyczne do poszczególnych psalmów.

1. Uwagi do napisów psalmów.

Na czele wielu psalmów znajdujemy uwagi o rodzaju literackim, charakterze i autorach psalmów, wskazówki co do ich wykonania muzycznego, zastosowania liturgicznego i wzmianki historyczne, tłumaczące okoliczności powstania danego psalmu.

A. Charakter literacki psalmów:

mizmor — tytuł 57 psalmów, od zammer (szarpać), oznacza pieśń, śpiewaną przy wtórze instrumentów strunowych. W Sept. psalmos; ten wyraz przez Wulgatę przeszedł i do języka polskiego.

Šir (šira) w tytule 31 psalmów oznacza pieśń (radosną, miłosną, zwycięską, uroczystościową).

maśkil — w 13 psalmach — od: śakal: był rozumny, rozważny; rozumnie postąpił. M.: pieśń ułożona rozumnie, artystycznie? Stosowniejsze określenie: pieśń dydaktyczna, pouczająca.

miktam — w 6 psalmach; etymologia niejasna. Według Ibn Ezry i Dawida Kimchi m. znaczy: złota pieśń (od ketem — złoto), inni (np. König) wyprowadzają m. od katam, as. katâmu — ukrywać, a więc: pieśń tajemnicza. Nie podawałem tłumaczenia.

Šiggajon (ps. 7); pochodzenie niejasne. Według Mowinckla (Psalmenstudien IV, 17) Š. oznacza skargę (od šegû — wyć, narzekać).

T^{e}hilla (od hillel — chwalić, wysławiać), znaczy hymn, psalm (ps. 145). Księga psalmów w biblii hebr. nazywa się: sepher t^{e}hillim.

T^{e}philla (w 5 psalmach): modlitwa — od: palal (w hitp.).

Toda (ps. 100): psalm dziękczynny, od hoda — dziękował.

B) Wskazówki muzyczne.

1. Lam^{e}naṣṣeaḥ (w 53 psalmach) — od niṣṣaḥ, doglądać, kierować, stać na czele (według: 1 Kron. 15,21; 23,4; 2 Kron. 2,1—

17; 34,12. 13; Ezdr. 3,8—9: dyrygent, przewodnik śpiewu, który się odbywał przy wtórze instrumentów strunowych).

2. instrumenty muzyczne:

n^{e}ginot (w 6 ps., prawdopodobnie i w ps. 61 l. mn.): instrumenty strunowe — od nagan: uderzać w struny.

n^{e}ḥilot (ps. 5), ḥalal (a nie od: naḥal): przedziurawił. N. oznacza instrumenty dęte, flety, zwane także ḥalilim. Stare przekłady podawały różne znaczenia tego wyrazu. W tytule ps. 5 'el czytam jako ʿal: na.

hag-gittit: (w 3 ps.) ʿal hag gittit tłumaczą: „na modłę Gat", lub: „nie głoście tego w Gat"; starożytne przekłady czytały: tłocznie. Ps. 8.81.84 byłyby więc pieśniami, śpiewanymi przy tłoczeniu winogron. Gittit według targumu jest rodzajem cytry z Gat filistyńskiego.

3. Sela (71 razy w 39 ps.) — w starożytnych przekładach ma różne znaczenia. Jest to locativus rzeczownika sal (od salal: wznieść), a więc: w górę. Znak dla orkiestry, która w danym miejscu grała przegrywkę (Sept. ma: diapsalma).

4. Melodie psalmów:

ʿal tašḥet (w ps. 57—59. 75). Były to prawdopodobnie pierwsze wyrazy znanej pieśni; na melodię tej pieśni śpiewano psalm.

ʿal 'ajjelet haš-šaḥar (ps. 22): na melodię pieśni „Łania (lub: Łanio) zorzy rannej..."

ʿal mut lab-ben (ps. 9): na: „Umieraj za syna.."

ʿal šošannim (ps. 45. 69. 81: 'el š.) na: „Lilie.."

ʿal šušan ʿedut (ps. 60) na: „Lilia świadectwa..."

ʿal jonat 'elem r^{e}ḥoḳim (ps. 56) na: „Niema gołębica oddalonych (lub: w dali)".

ʿal maḥ^{a}lat (ps. 53. 88) na: „Choroba.."

Starożytne przekłady i nowsze komentarze podają jeszcze inne tłumaczenia powyższych wskazówek muzycznych.

5. Uwagi o głosach i chórach.

ʿal ʿ^{a}lamot (ps. 46): na głosy dziewicze (sopran), por. 1 Kron. 15, 20.

'al haš-š^{e}minit (ps. 6. 12): na ósmy (ton), na oktawę (dolną), „w basie".

Księgi Kronik wymieniają 3 chóry śpiewaków i muzyków: Hemana, Asafa i Etana (Jedutuna) — por. 1 Kron. 15, 19; 25, 1; 2 Kron. 5, 12; 35, 15.

Jedutun (ps. 39. 62. 77), przydomek Etana, dyrygenta z rodu Lewiego (por. 1 Kron. 16, 41n; 25, 1nn. 2 Kron. 5, 12; 35, 15).

Etan (ps. 89), dyrygent z rodu Lewiego (1 Kron. 6, 29—32. 1 Kron. 15, 17. 19).

Ezrachita, przydomek E., polega na pomieszaniu lewity Etana z Judejczykiem Etanem z rodu Zeracha (1 Król. 5, 11; 1 Kron. 2, 6), z którego pochodził także Heman, dyrygent w czasach Dawida.

B^{e}ne Koraḥ (ps. 42. 44—49. 84—85. 87—88). Koraḥ, prawnuk Lewiego (Ex. 6, 21. 24; 1 Kron. 6, 22. 37), wnuk Kahata, z powodu buntu przeciw Mojżeszowi i Aronowi ukarany śmiercią (Nu. 16). Z rodziny K. pochodzili odźwierni świątyni (1 Kron. 26, 1—19), śpiewacy i muzycy (1 Kron. 6, 31—38; 2 Kron. 20, 19).

Do K. należał Heman, Kahatyta (1 Kron. 6, 18), wraz z 14 synami, którzy towarzyszyli śpiewom na cymbałach, harfach i cytrach (1 Kron. 15, 17. 19; 25, 1. 5—6). H. przypisany jest ps. 88. Przydomek Ezrachita powstał wskutek pomieszania tego lewity z Judejczykiem H. (1 Król. 5, 11; 1 Kron. 2, 6).

'Asaf (ps. 50, 73-83), lewita z rodu Gerszoma (1 Kron. 6, 24nn), dyrygent w czasach Dawida (2 Kron. 5, 12).

C. Wskazówki liturgiczne.

l^{e} jom haš-šabbat (ps. 92): na dzień sabatu. Septuaginta zawiera przy innych psalmach uwagi o ich przeznaczeniu liturgicznym.

Šir-ḥanukkat hab-bait (ps. 30), pieśń na poświęcenie świątyni. Niektórzy komentatorowie odnoszą tę pieśń do „święta odnowienia", obchodzonego na pamiątkę oczyszczenia świątyni (w r. 165 przed Chr.) przez Judasza Makabeusza (1 Mak. 4, 36-59; 2 Mak. 10, 1-8).

Šir ham-ma'^{a}lot (ps. 120 - 134): Sept. i Luter: pieśń stopni,

pieśń śpiewana na stopniach prowadzących z przedsionka żeńskiego do męskiego. Według innych: pieśń z crescendo, pieśń stopniowań, nazwa odpowiadająca strukturze tych psalmów i gradacji myśli.

Wymienione psalmy są raczej „pieśniami pielgrzymek", które odbywano podczas trzech dorocznych świąt do Jerozolimy.

L^e hazkir (ps. 38, 70). Według nowszych komentatorów oznacza ten wyraz tzw. 'azkara, spalenie na ołtarzu: mąki, kadzidła i oliwy zgodnie z Lev. 2, 2-9; 5, 12 i i. Notatka w tytule obu ps. znaczy według Sept. i Wulg.: dla przypomnienia (Panu), w ps. 38 zgodnie z treścią ps.: rozpamiętywanie (grzechów), w ps. 70: do ofiary wonnej (dla przypomnienia).

L^e toda (ps. 100): dla dziękczynienia, ps. dziękczynny, prawdopodobnie śpiewany przy ofierze dziękczynnej (toda).

L^e lammed (ps. 60): dla nauki, ku nauczaniu. Przypuszczalnie używano tego psalmu do religijnego nauczania młodzieży.

L^e 'annot (ps. 88), niektórzy tłumaczą: dla upokorzenia (swej duszy), tytuł psalmu pokutnego. Jest to raczej określenie śpiewu liturgicznego (responsorycznego — od 'inna: odpowiadać).

Hallelujah (na początku ps. 111 i 112, na końcu ps. 104. 105. 115-117; na początku i na końcu ps. 106. 113. 146-150): Chwalcie Pana, Alleluja. Tymi słowami kapłani wzywali lud do oddawania czci Bogu przez wysławianie, chwalenie, nie tylko na początku, — jak wyżej — lecz także na końcu psalmu (1 Kron. 16, 36; Ezdr. 3, 11). Hodu (ps. 105.-(106n)-118 i 136): dziękujcie, wysławiajcie (dziękczynieniem).

2. Uwagi tekstowo-krytyczne do poszczególnych psalmów.

Numeracja wersetów wzięta jest z psałterza hebr., z którym w tym względzie na ogół zgadza się psałterz polski. Numerowanie wersetów wprowadzono do psałterza w r. 1556 według Biblii grecko-łacińskiej R. Stefana z r. 1548.

ps. 1, 1. Perfecta jako perf. gnomica tłumaczę w czasie teraźniejszym.

2, 1. Perf. oznacza tutaj początek i trwanie czynności.
gojim: ludy nieizraelskie, poganie.

6. wa 'ᵃni: co do mnie, jamci.
8. dam ci..., zamiast: dam w dziedziczne posiadanie...
12. Złóżcie hołd, dosłownie: całujcie (na znak hołdu).
3, 2. ṣarim: dosł. gnębiciele, wrogowie. Jedna z wielu nazw nieprzyjaciół w psałterzu.
3. czytam: lak (dla ciebie) zamiast: lô; nepheš jest r. ż. „o duszy mojej". znaczy: o mnie.
5. 'eḳra — (ilekroć) wołałem.
7. šatu dom. maḥᵃne (obóz).
8. Pewność wysłuchania wyrażona jest także w perf.
9. celem jaśniejszego wyrażenia sensu dodałem: „niech spocznie".
4, 3. „mężowie" (hebr. bᵉne 'iš: dostojnicy).
4. „cudownie okazał mi łaskę" — czytam według ps. 31, 22: hipli' ḥesed li, zamiast masoreckiego: uwielbił (wyróżnił) wiernego swego.
8. „niźli im wtedy, gdy mają"; w hebr. dosł.: niźli czasu, gdy ich... jest obfite.
5, 4: „Ciebie", po hebr. 'eleka (z w. 3).
11: „Osądź ich", w hebr. dosł.: ukarz ich grzywną.
6, 4: „dopokąd..." domyślne: gniewać się będziesz — jak w ps. 79, 5.
7, 7: „Boże mój", po hebr. 'eli — tak jest w Sept. i Wulg.
8: „Rzesza", zam.: I rzesza.
: „usiądź" (šᵉba), zamiast: Wróć (šuba).
10: „który", opuszczone: i — według Sept., Syr. Hie.
14: „Dla", zamiast: i dla.
16: „sam" dodane.
8, 2: „którego chwała wyniesiona jest..." po hebr.: 'ᵃšer tunna hodᵉka, tak według Sept. Tekst hebr. jest niejasny: Ty, który, dajże...
4: „dzieło", tak według kilku rękopisów hebr.
8: „nadto", zam.: i nadto.
9, 8: „Takimi oni", w hebr. hemma z w. 7.
9: „Sądzi" — opuszczone: I.

10, 3: „bluźni”, w hebr.: błogosławi.
4: „w pysze...” (b^{e} gobah: targum).
5: „Darzą mu się drogi jego” (jaṣliḥu d^{e}rakau, zam.: trwają drogi jego).
6: „nie będę (’ešeb, zam.: ’^{a}šer).
7: „zdrady”, tak według Wulgaty, w hebr.: ucisku.
10: „Wpada” — dosł.: schyla się, aby rzucić się (jak dziki zwierz na swoją ofiarę).
: „zabity” (nidkae).
: „nieszczęśliwy”, czytam l. p. jak w w. 8. Cały werset pod względem tekstowo-krytycznym jest trudny. Przekłady mają inny tekst.
11, 1: „Ulatuj jako ptak w górę”, po hebr.: nudi har k^{e}mo ṣippor — tak według starożytnych przekładów.
14, 3: „Lecz” — dodane.
16, 2: „Mówię” — według Sept., Syr. i Hie.
: „tylko w Tobie” — po hebr.: bal biladaeka.
3: „i do szlachetnych” — : w^{e} ’addirim.
4: „za cudzymi” (’^{a}ḥerim).
5: „trzymasz” (tomek).
6: „dziedzictwo moje” (naḥ^{a}lati — według Sept. i Syr.).
17, 3: „je” — dodane.
5: „trzymały się” (tam^{e}ku).
7: „Okaż cudowną Twą łaskę” (haple’ ḥasdeka).
11: „Gdziekolwiek idziemy, otaczają nas” (s^{e}babunu), dosł.: kroki nasze... teraz mnie osaczyli.
12: „Podobni” (damu), zam.: jego podobieństwo.
15: „Ale ja” (wa ’^{a}ni).
18, 41: „Zmusiłeś” (bez: we).
42: „do” (’el, zam. ‘al).
19, 5: „ich dźwięk” (ḳolam — według Sept., Hie., zam. ḳawwam: ich prawo).
13: „je” — dodane.
20, 4: „całopalenia twoje” (‘oloteka — jak w Syr. i w targ.).
20, 4: „inni”, dosł.: inni zaś.

21, 7: „błogosławieństwem", zam. l. mn.
22, 3: „mię" — dodane.
4: „Panie" — dodane.
9: „Zaufał" (gal — jak Sept., Syr., Hie., zam. gol: zaufaj).
17: „przebodli" (ka'^{a}ru — jak Sept., Syr., Wulg., zam.: jak lew).
30: „Tylko przed Nim": 'ak lô — zam.: jedli, —
: „nie żyje" (lo ḥajja, zam. lo ḥijja: nie ożywiła).
31: „o Panu opowiadać będą przyszłemu rodowi" (j^{e}sapper ladonaj lador jabo', ostatni wyraz wzięty z w. 32 — jak w Sept. i Wulg.).
: „Oznajmiać" — bez: i.
23, 4: „ciemną" (ṣalmut: ciemność).
6: „i zamieszkam" (we jašabti).
24, 6: „Boże" ('^{e}lohe — tak w Sept.).
9: „i podnieście się" (we hinnaś^{e}u — jak w w. 7 i w kilku rękopisach).
25, 6: czytam l. p.
10: „świadectwa" — l. p. jak poprzedni wyraz.
17: „rozmnożyły się" (hitrabbu — według Sept., zam.: rozszerzyli).
27, 13: Pierwszy wyraz, oznaczony przez masoretów t. zw. puncta extraordinaria jako niepewny, istniał w tekście hebr., czego dowodem są najstarsze przekłady: Sept., Syr. i Hie. Zd. 13 jest zdaniem warunkowym nierzeczywistym, niedokończonym: „Gdybym nie wierzył, że..." domyślne: zginąłbym — jak w ps. 119, 92. Wulg. ma: Credo videre; w polskim przekładzie: „Wierzę".
28, 8: „ludu swego" (l$^{e'}$ammo — tak w Sept., Syr. i w kilku rękopisach, zam.: 'im).
„zbawienia", l. p. zam. l. mn.
29, 5: „kruszy", zam.: i skruszył.
11: w drugiej połowie zdania opuszczone: Pan.
30, 5: „imieniu", zam. pamiątce.
7: „Rzekłem", w hebr.: a ja rzekłem.

32, 4: „siła moja" — dosł.: rdzeń mój.
: „jakby od upałów lata" (k^e har^ebone, jak u Sym. i w targ., zam. b^e har^ebone).
6: „niedoli" (masor według Duhma, zam. m^eso': znalezienia); rak odnoszę do następnych wyrazów.
8: „chcę ci dać radę" ('ias^eka); „i zwrócić" ('e'^ese: od 'asa — według Sept.).
9: „którego pysk" — '^adi: — ozdoba; lice, zob. König: Hebr. u. aram. Wörterbuch sub voce.
32, 21: „dusza nasza", dosł.: serce nasze.
34, 16: „słyszą" — dodane.
35, 7: „dół" (šahat — kładę po wyrazie rištam).
11: „fałszywi świadkowie", dosł.: świadkowie bezprawia.
15: „obcy" (nokrim) — nekim niejasne; „szydzą" — dosł.: szarpią; oczerniają.
16: „Z pochlebcami i naśmiewcami", dosł.: na sposób bezbożnych (pochlebców), naśmiewców (szydzących) dla placka.
25: „Oto", dosł.: ach.
36, 2: „u niego" — dodane.
37, 7: „Poddaj się Panu", dosł.: zamilknij, trwaj w milczeniu przed Panem.
13: „Ale Pan" — dodane: „ale" (wa — z poprzedniego wyrazu).
31: „nie chwieją się", zam. l. p.
35: przed: „rozpierającego" opuszczone: i.
39, 7: „jako cień" (k^eselem, w t. mas. b^eselem);
„próżno", dosł.: tchnieniem jest to, o co...
40, 4: „należną" — dodane.
6: „planów Twoich" — tak: Sept. i Wulg., opuściłem więc: co do nas (hebr. 'elenu);
„by je" — „je" dodane.
7: „dałeś mi otwarte uszy" — dosł.: przekłułeś mi uszy.
12: „nie uchylaj", dosł.: nie zamykaj.
13: „odwaga moja", dosł.: serce moje.

14: przed: „na" opuściłem: Panie (por. Buhl: Liber Psalmorum, 3. wyd.).
16: „ze sromoty", opuszczone: swej.
41, 7: „mówi fałsz" — w hebr. jest jeszcze: serce jego; te wyrazy łączę z drugą połową zdania (jak Sept. i Wulg.) — „a" — dodane.
8: przed: „myślą" opuszczone: przeciwko mnie.
9: przed: „legł" opuszczone: i że.
42, 2: zamiast: „Jako jeleń" należy właściwie czytać: jako łania — ze względu na orzeczenie r. ż.
5: „prowadziłem ich" ('^{a}daddem — według Aq.) — w t. mas. forma hitp. z sufiksem przedmiotowym jest niezrozumiała.
6: „zbawieniu memu i Bogu memu" (j^{e}šu'at panaj we 'lohaj, to słowo z w. 7 — tak według Sept., Syr. i targ.).
10: „gdy mię uciska", dosł.: w ucisku...
11: „jakby łamanie" (k^{e}reṣaḥ, zam. b^{e}reṣaḥ).
12: zob. w. 6.
43, 4: „radości mojej i wesela mojego" (śimḥati w^{e} gili), zam.: radości wesela mojego.
5: zob. 42, 6.
44, 5: „wybawienie", zam. l. mn.
24: „nas" — dodane.
45, 5: „A w dostojności twojej" (w hebr..: a co do dostojności twojej — acc. bliższego określenia).
6: „godzą" — dodane.
9: „pachną" — dodane; „gra na strunach" (minnim — zam. minni).
10: „jest". — zam.: stanęła.
13: „Córo" — opuszczono: i; „darami" — tak według Sept. i Wulg., a nie l. p.
14: „a" — dodane.
46, 4: „jego wody" — odnosi się do: morza (w. 3).
48, 2: „na ...górze" — jak w Sept. i Wulg.
6: „i" — dodane.

49, 10: po „mógł” opuszczone: jeszcze, według Sept.
15: „a kształt ich” (we ṣiram: K^{e}tib).
50, 10: „na górach” (bah^{a}rarim, zam.: na górach tysięcy).
23: „kto nienagannie postępuje” (w^{e} tam derek, zam.: a kto stawia drogę).
51, 8: „w tajnikach” (baṭṭuḥot — od ṭuaḥ: otynkować — zakryte, tajniki, Hie: absconditum).
16: „zbrodni” — dosł.: winy przelewu krwi (2 Sam. 12, 9; Iz. 4, 4).
52, 8: „to” — dodane.
11: „Panie” — dodane.
53, 6: „pohańbiłeś ich” (po hebr. h^{e}bišotam).
7: „wybawienie” — l. p. według Spt., Hie i Syr.
54, 7: „niech obróci się” (jašob-K^{e}tib).
55, 9: „i” — dodane według Sept. i Wulg.
12: „zagłada” (w t. mas.: l. mn.).
13: „to” — dodane.
56, 2: „Panie” — (w t. mas.: Boże).
4: „Gdy” — dosł.: dnia, w którym...
8: „pomsty ujdą” (w t. mas.: jest dla nich ratunek); jest to pytanie.
11: „Słowo Jego” (d^{e}barô — według: Syr.).
57, 6 i 12: po: „niebiosa” w druku opuszczono: Boże.
58, 2: „możni” — (hebr.: 'elim, — zam.: 'elem — zaniemienie — według: Houbiganta, J. D. Michaelisa i i.), t. zn. sędziowie (Ex. 22, 7n).
59, 4: „zbierają się” (jagudu, tak: Hie. i targ.).
11: „Bóg mój łaskawy” ('^{e}lohe ḥasdi: K^{e}re).
15: „Wieczorem” — bez: i (według Sept., Syr. i i.).
17: przed: „rano” — opuszczono: i.
60, 7: „nas” (według K^{e}tib).
61, 8: po: „wierność” — opuszczono zgodnie z 2 ręk. i Hie.: ustanów (man).
62, 2: „polega” — dosł.: jest ku... spokojna.
13: „uczynków jego” — w t. mas. l. p.

63, 5: „Zaiste” — zam.: tak więc.
64, 2: „duszę moją” — tak według: Sept: i Aq. (w t. mas.: życie moje).
6: „zmawiają się” (w t. mas.: opowiadają; umawiają).
8: „nagle” (w t. mas. należy do pierwszej połowy).
65, 2: „przynależy” (domijja — według Sept. i Syr., w t. mas.: dumijja, milczenie).
5: „dobrami” (w t. mas. l. p.) według: Sept. i Wulg.
11: „zraszasz” — „zniżasz” (w t. mas.: Inf. abs., zam. verb. fin.).
66, 6: „radujmy się” (śamoaḥ według Buhla, zam.: šam=tam).
68, 3: „tak ich” — domyślne.
5: „Pan” — tak w Sept., t. mas.: w Panu — przed „radujcie” opuszczono: i.
10: „a” — dodane.
17: przed: „Pan” opuszczone: Zaiste; „tam” dodane.
18: „przybył z Synaju” (baʾ mis sinaj, według Bickella; t. mas.: w nich Synaj).
19: „i oporni mieszkają”: a także oporni (przeznaczeni są) na mieszkanie....
29: „Ześlij, Boże” (ṣawwe ʼ^{e}lohim — tak według: Sept., Sym., Syr., targ., a nie: Zesłał Bóg twój—jak w t. mas.).
30: „w Jeruzalemie” — dosł.: nad Jeruzalemem.
69, 4: „gdy wypatrywałem” (mij jaḥel: wypatrywaniem; zam.: mnie, który wypatruję).
19: „ją” — zam.: mnie.
33: „to” — dodane; przed: „niech” opuszczone: i.
71, 11: „ratunku”, zam.: ratującego.
20: „Tyś przypuścił” opuszczone: co, lub: że; „na mnie” (Ḳ^{e}re według dawnych przekładów); „mnie ożywisz” Ḳ^{e}re.
21: „i znowu” (w^{e} tašub — według: Sept., Syr. i Hie.
72, 17: „wzrośnie” (Ḳ^{e}re: jinnon: mieć będzie latorośle).
18: po: „Pan” opuszczone: Bóg (według Sept. i Syr.).

73, 4: „nie mają cierpień, zdrowe" (lamo, tam — zam.: do śmierci swej).

10: „Dlatego zwraca się lud mój do nich", (według K^e^re i przekładów: laken jašub; zam. 'ammo czytam według Sept. i Syr. 'ammi — zam. h^a^lom (tutaj): '^a^lemo) — „i wody czerpią obficie" (umajim m^e^le'im jimṣu — według Graetza — lamo; zam.: ...bywają czerpane przez nich).

14: „i byłem karany" (w^e^ hukaḥti, zam.: i karanie moje).

15: „jak oni" (k^e^mohaem — Boettcher, Graetz, zam.: jak, oto).

20: „gdy powstaniesz" (b^e^ha'ir, zam.: w mieście).

22: „Byłem" (w t. mas.: a ja byłem) — „jako bydlę" (ka b^e^hema, tak: Syr. i Hie., zam.: b^e^hemot: bydlęta).

25: „innego" — dodane.

74, 5: „Wyglądało tak..." (w t. mas.: można było poznać, zauważyć...).

14: „głowę" (w t. mas.: głowy).

75, 6: „a nie" — (w^e^'al — z 6a).

13: „sprawiedliwych" (l. mn., tak każe paralelizm).

76, 5: „W blaskach..." dosł.: jesteś otoczony światłem; „na odwiecznych górach" — dosł.: z gór łupu (według Hitziga terep zastępuje wyraz tego samego znaczenia: 'ad, który w Hab. 3, 6 i i. znaczy: wieczność). Tak samo tłumaczy Sept. i Wulg.

12: „je" dodane.

77, 12: „Wspominam" (K^e^re i przekłady).

16: „ramieniem Twoim" (Sept. i Syr.).

78, 15: „napoił ich" (waj jaškem — Sept.).

40: „i" dodane.

47: po: „winnice" opuszczone: ich, które jest w w. 47b.

68: „i" dodane.

79, 11: „mocą" (b^e^godel, zam. k^e^godel: stosownie do...).

80, 16: „Szczepionką" („i" opuszczone) — tak: Syr., targ. i Hie.

17: „i” dodane według Sept. i Wulg.

81, 13: „tak, że” dodane.

83, 19: znak ’atnaḥ kładę pod: Jahwe.

84, 7: „dolinę łez (hab beke, — por. bokim w Jdc 2, 1. 5, — tak tłumaczą starożytne przekłady, zam.: d. baka tzn. drzew balsamicznych, rosnących w dolinach pustynnych); „daje jej” — dosł: okrywa ją tzn. dolinę.

8: „o świeżych siłach” — dosł.: od mocy do mocy; „aż się ukażą przed” (jera’u ’el p^ene lub: jir’u ’et p^ene).

11: „gdzieindziej” — w hebr. baḥarti jest określenie miejca, może: baḥuṣ (zewnątrz, na dworze, gdzieindziej).

85, 6: „a” dodane według Sept. i Wulg.

8: „miłosierdzie” — tak w Sept. i w Wulg.

88, 2: „i” według Sept. i Wulg.

89, 13: „imieniu” ($l^{ĕ}$šim^{e}ka: Sept. i Syr., zam.: w imieniu Twoim).

18: „wywyższony jest” (targum, rękopisy, Sept. i Syr., K^ere).

48: „Jak znikomymi...” dosł.: jakim to marnym tworem stworzyłeś...

90, 1: „ostoją” (maʿoz: Sept. i kilka ręk. hebr., Wulg., zam. maʿon: mieszkanie).

4: „przeminął” (ʿabar, zam.: przeminie).

5: „porywasz ich” (dosł.: porwałeś ich prądem); „o świcie” — akcent ’atnaḥ kładę pod bab boḳer.

6: „i rośnie” (ḥalap znaczy: znikać; odnawiać się, róść).

11: „I kto się boi” (u mi jare’, zam.: i według bojaźni przed Tobą).

12: „Naucz nas” (w t. mas.: tak [nas] ucz...).

17: „wśród nas” — dosł.: na nas.

91, 2: „mówi” (’omer: Sept., Syr. i Hie., zam.: powie).

4: „prawda Jego tarczą i puklerzem” — w druku opuszczone; Sept., Wulg. i Syr. mają inny tekst.

9: „ostoją swoją” (m^{e}ʿozeka: Sept., zam.: mieszkaniem swoim).

92, 9: „Najwyższy" (według Sept.; w t. mas.: wysokość).
95, 7: „niwy Jego" (mar'ito według Syr. i targ., zam.: ręki Jego).
96, 12: „I" ('ap, zam.: 'az: wtedy).
97, 1: przed: „wyspy" w druku opuszczone: liczne.
99, 4: „Zaiste możny Król" (u melek 'az, zam.: a moc...).
100, 3: „I jego własnością" (w^elô — według K^ere, rękop., Aq. Hie. i targ., zam.: i nie).
102, 4: „jako dym" ($k^{e'}$ašan: rękop., Sept., Hie., targ., zam.: $b^{e'}$ašan — w dymie).
103, 3: „winy twoje" ('awonajki: rękop., Sept., Syr., zam.: winę twoją).
11: „tak wielka" (gabah, zam.: gabar — umocnił).
17: „na wieki" — opuszczone: od wieków.
105, 18: „do kajdan" (bab barzel).
31.33: „dzielnicach": Sept. i Wulg.
106, 2: „wszechmoc" (w t. mas.: dzieła mocy).
7: „łaskę Twoją" (ḥasdeka: Sept., Aq., Hie. i Syr, zam.: objawy łaski Twojej).
15: „na nich zarazę" (w t. mas.: suchoty do gardła ich).
48: „Niech rzecze" (w^e 'imru: Sept., Wulg. i i.).
107, 4: „drogi" przenoszę do drugiej połowy w.
25: „i powstał" (waj ja'^amod: Sept. i Hie.; w t. mas.: i podniósł; sprawił, że powstał).
109, 21: „bądź ze mną" (w t. mas.: uczyń ze mną).
22: „zranione jest" — tak według: Hie. i Aq.
110, 3: „stanie" — dodane; „w blaskach" — dosł.: w okazałej szacie; „zorzy" (hebr. mišḥar, zam.: šaḥar); „pojawi się jako rosa" (jelek k^e ṭal, zam.: tobie zorza).
6: „kładąc dokoła" (mille': napełniając, brak przedmiotu; t. mas.: pełen).
112, 10: „schnie" — według Wulg., dosł.: rozpływa się, ginie.
115, 7: „ani nie mówią" — „ani" dodane; hebr.: jehgu znaczy: mruczą, wydawają głos.

116, 1: „Miłuję Pana" — w t. mas. Jahwe czytam po: 'ahabti; „wysłuchał" (šamaʿ).

13: „zbawienia" (w t. mas.: l. p.).

118, 19: „i" dodane.

27: „Przywiążcie powrozami zwierzę ofiarne...", 'asar ba ʿ^{a}botim: związać, skrępować (Jdc 15, 13,; 16, 11n. Ez. 3, 25) — ḥag: zwierzę ofiarne (Ex. 23, 18; Mal. 2, 3). Jest to aluzja do sutych ofiar. Sept. i i. dawne przekłady odnoszą słowa w. 27 do uroczystych procesyj, w czasie których niesiono wiązki palm, gałązek mirtu i wierzby, okrążając w korowodzie ołtarz (w święto kuczek). Luter przełożył ten w. tak: Schmücket das Fest mit Meigen (Maien) bis an die Hörner des Altars.

119, 9: „Słowa Twego"; zam.: według... (nie mają tego przekłady).

20: „czasy" — w t. mas.: l. p.

23: „i" dodane.

27: przed „rozmyślać" opuszczone: a.

30: „przed siebie" dodane.

38: „którzy się Ciebie boją" (lire'aeka, zam.: które dane jest bojaźni przed Tobą).

41: „Niech zstąpi na mnie łaska Twoja" (wibo'eni ḥasd^{e}ka: Sept., zam.: niech zstąpią na mnie objawy łaski Twojej).

43: „w prawach Twoich" (l^{e}mišpaṭaeka: liczne rękopisy, Sept., Syr., Hie., zam.: l. p.).

77: „łaska Twoja" — zam.: miłosierdzie Twoje.

78: „ale" dodane.

79: „i którzy znają" (w^{e}jod^{e}ʿe: Ḳ^{e}re, Sept., Hie., Syr.).

87: „z ziemi" (me 'areṣ, zam. ba 'areṣ: na ziemi).

89: „niezmienne" (w t. mas.: ustanowione; ostoi się).

90: „prawda" (w t. mas.: wierność, wierna prawda; Sept. i Wulg.: prawda).

95: „ale" dodane.

109: „w niebezpieczeństwie" (w t. mas.: w dłoni mojej; we-

dług Jdc 12, 3. 1 Sam. 19, 5. Job 13, 14 wyrażenie to znaczy tyle, co: narażać na niebezpieczeństwo).

128: „wszystkie rozkazy Twoje" (kol pikkudaeka: Sept., Hie., zam.: wszystkie rozkazy ogółu).

141: „wszakże" dodane.

147: „Słowa Twego": K^e^re, Hie., Syr. i Targ.

152: „o świadectwach" — zam.: ze świadectw.

159: „Panie" odnoszę do pierwszej części w.

163: „nim" dodane.

175: „prawa Twoje" (mišpataeka: liczne rękopisy, Sept. i Hie.).

120, 3: „języku fałszywy" — wołacz zdania pytającego, na które odpowiada w. 4.

122, 3: „odbudowane" — dosł.: zbudowane.

123, 4: po: „dusza" w druku opuszczono: nasza; „szyderstwem dufnych" (laš ša'^a^nannim: Sept. i Wulg.).

125, 3: „bezbożnych": Sept., Wulg., Syr., zam.: bezbożności.

126, 1: „los pojmanych" (š^e^bit: Sept., Wulg., Syr., Targ. i Hie.).

4: „los nasz" (według K^e^tib).

128, 6: „I mógł..." — imperat. wyrażający zamierzony skutek.

129, 3: „bruzdy swoje" (l^e^ma'^a^notam: K^e^tib).

130, 5: „Słowa Jego" — tak: Sept., Syr., Wulg., w t. mas.: i Słowa...

6: „wygląda Pana tęskniej" — zam.: ku Panu.

131, 2: „Zaiste" — formułka eliptyczna.

132, 5: „mieszkania", w t. mas. l. mn. poetycka.

13: „i" dodane.

137, 8: „pustoszycielko" (haš-šod^e^da, zam.: Haš š^e^duda: spustoszona).

138, 1: „bogami" — t. zn. władcami, reprezentującymi majestat boski.

139, 6: „tego" dodane.

11: „mnie zakryje" (j^e^sukkeni: Sym. i Hie., zam.: j^e^šupeni — pochłonie mię).

13: „ukształtowałeś mnie" — dosł.: uplotłeś mnie, od: sakak: pleść, przetykać.
14: „to" dodane.
15: „ciało moje" (ʿaṣmi, jak w Syr. 30, 14. 16; zam. ʿoṣmi: siła moja).
16: „a w księdze..."; ta część wersetu niejasna. T. mas. można także tak przełożyć: i w księdze Twojej to wszystko zapisane, dni były utworzone, gdy jeszcze żaden z nich nie istniał.
19: „odstąpili" (jasuru: Syr. i Targ., zam.: odstąpcie).
20: „mówią" (jomʿruka: Kʿre, Sept., Wulg., Hie. i i. — zam.: sprzeciwiają Ci się); „wymawiają" (naśʿu, zam.: jest wzięte); „imię Twoje" (šʿmaeka, zam.: grody Twoje).
24: „kroczę" — dosł.: ...czy jest we mnie...
140, 6: „nogi moje" — w t. mas.: kroki moje.
10: „niech nie podnoszą" ('al jarimu: Sept., zam.: w. 9 i 10: niech się podnoszą. Głowa otaczających mnie...).
11: „spadną": Kʿre, przekłady, zam.: spuszczą (Kʿtib).
142, 3: po drugim „Nim" w druku opuszczone: wyjawiam.
143, 1: „w wierności Twojej" odnoszę do poprzedniego wyrazu.
5: „czynach Twoich" (pʿʿalaeka: starodawne przekłady; t. mas. ma l. p.).
9: „uciekam się" (nasti: Sept., zam.: ukryłem).
10: „ścieżką" (bʿʾoraḥ: niektóre rękopisy, zam.: w kraju).
144, 7: „rękę swą" (jadʿka: liczne rękopisy i przekłady, zam.: ręce swe).
13: „trzody nasze": Sept. i Hie., zam.: trzoda nasza.
145, 1: „Królu mój" — w t. mas.: Królu
4: „wszechmocy" (Sept. i Syr.) — t. mas. ma l. mn.
146, 5: „którego pomocą" (ʿezrô, zam.: w którego pomocy).

OBJAŚNIENIA

1. Uwagi o tym opracowaniu i o jednotomowym wydaniu Pisma św. z r. 1935 podał Ks. Józef Archutowski, Uwagi o nowych wydaniach Pisma św., Kraków 1936 i Ks. Dr. Piotr Stach, O potrzebie nowego polskiego przekładu Pisma świętego. Lwów 1936.

2. Rules for the guidance of translators, revisers & editors working in connection with the British and Foreign Bible Society. London 1925.

3. Najważniejsze nowsze komentarze teologów ewangelickich do psałterza:

H. Hupfeld, Die Psalmen, 3. wyd. 2 tomy 1888.
Fr. Delitzsch, Bibl. Kommentar über die Psalmen, 5. wyd. 1894.
H. Kessler, Die Psalmen, 1899.
F. Baethgen, Die Psalmen, 3. wyd. 1904.
K. Budde, Die schönsten Psalmen, 1915.
W. Staerk, Lyrik (Psalmen, Hoheslied und Verwandtes) ,2. wyd. 1920.
B. Duhm, Die Psalmen, 2. wyd. 1922.
A. Bertholet, Das Buch der Psalmen (w: E. Kautzsch, Die Hl. Schrift des Alten Testaments II., 4. wyd. 1923.
H. Gunkel, Die Psalmen, 1926; do tego H. Gunkel — J. Begrich, Einleitung in die Psalmen, 1933.
E. König, Die Psalmen, 1927.
R. Kittel, Die Psalmen, 5—6 wyd. 1929.
H. Schmidt, Die Psalmen, 1934.
A. Weiser, Die Psalmen ausgewählt, übersetzt und erklärt, 1935.
Ch. A. Briggs, A critical and exegetical Commentary on the book of Psalms I—II, 1906/07.
W. E. Barnes, The Psalms I—II, 1934.

Komentarze teologów katolickich:

N. Peters, Das Buch der Psalmen, 1930.
E. Kalt, Die Psalmen, 1935.
H. Herkenne, Das Buch der Psalmen, 1936.
Jean Calès, Le Livre des Psaumes, Traduit et commenté, I—II, 1936.

4. Psalmy tej biblii zostały wydane osobno p. t. Les Psaumes. Extrait de la Bible du Centenaire. Traduction nouvelle d'après les meilleurs textes avec introductions et notes. Paris, 1920.

O metodzie przekładu tej biblii informuje odbitka p. t. Le livre du Prophète Amos, 1913, str. V — XV.

5. O nowszych przekładach Biblii informuje encykl.: Religion in Geschichte und Gegenwart, t. I, szp. 1055 — 1064.

6. Słowniki: Gesenius W. — Buhl F., Hebr. und aram. Handwörterbuch über das Alte Testament, 17. wyd. 1921.

Ed. König, Hebr. und. aram. Wörterbuch zum Alten Testament, 2. wyd. 1931.

Konkordancja:

Mandelkern S., V-is T-i Concordantiae Hebr. et. Chald., Berlin, 2. wyd. 1925.

7. Gramatyki:

Bauer H. — Leander P.: Histor. Gramm. der hebr. Sprache des A. T. I—1929.
Gesenius W. — Kautzsch E.: 29. wyd. Bergsträssera, 1918—1926, I—II; 1—2.
Strack H. L. 14. wyd. A. Jepsena, 1930.
P. Paul Joüon, Grammaire de l'Hébreu biblique, 1923.
E. König, Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache, I—1881, II, 1—1895, II, 2—1897.

8. Studia tekstowo-krytyczne nad psalmami:
Baethgen Fr., Der textkritische Wert der alten Übersetzungen zu den Psalmen, JPTh 8, 1882, str. 405nn 593nn.
Wellhausen J., Bemerkungen zu den Psalmen (Skizzen und Vorarbeiten 6) 1899, str. 163nn.
Ehrlich A. B., Randglossen zur hebr. Bibel VI, 1913.
Budde K., Zum Text der Psalmen, ZaW 35, 1915, str. 175nn.
Perles F., Analekten zur Textkritik des AT, 1895; Neue Folge 1922.
Delitzsch Friedrich, Die Lese- und Schreibfehler in Alten Testament, 1920.
Wutz Franz, Die Psalmen textkritisch untersucht, 1925.
Schulz Alfons, Kritisches zum Psalter, 1932.
Mowinckel S., Psalmenstudien I—VI, 1921—1924.

9. O wartości religijnej psałterza por. przedmowę Lutra do psałterza w bibliach z r. 1534 — 1546; przede wszystkim następujące słowa: „Summa, willst du die heilige christliche Kirche gemalet sehen mit lebendiger Farbe und Gestalt, in einem kleinen Bilde gefasset, so nimm den Psalter vor dich, so hast du einen feinen, hellen, reinen Spiegel, der dir zeigen wird, was die Christenheit sei. Ja, du wirst auch dich selbst drinnen und das recht Gnotiseauton finden, dazu Gott selbst und alle Kreaturen".

10. por. wyd. Reclama, str. 19.

11. por. Rules, str. 5.

12. Prawo paralelizmu odkrył Lowth (zm. 1787), profesor poetyki w Oksfordzie. W dziele: De sacra poesi Hebraeorum (1753) pisze o nim, że to: aequalitas et similitudo quaedam sive parallelismus membrorum cuisque periodi, ita ut in duobus plerumque membris res rebus, verbis verba quasi dimensa et paria respondeant.

13. Septuaginta, id est VT Graece iuxta LXX Interpretes Stuttgart. 1935 (Sept.).
Psalmy w opracowaniu Rahlfsa wyszły w r. 1931 p. t. Psalmi cum Odis.
Studia nad tekstem psałterza LXX ogłosili:
Rahlfs A., Der Text des Septuaginta-Psalters, Gött. 1907.
Flashar M., Exeget. Studien zum LXX-Psalter, ZaW 32 (1912), 81—116. 161—189., 241—268.
Fragmenty Aq., Sym. i Teod. wydał F. Field, Origenis Hexaplorum... Oxonii 1871/75.

14. *W. E. Barnes,* The Peshitta Psalter, Cambridge 1904.

15. *J. M. Harden,* Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi, London, 1922. Skrót: Hie.

16. Wulgata w opracowaniu M. Hetzenauera,, 3. wyd. Regensburg 1929; wyd. Gramatica, Mediolan, 2. wyd. 1922. O genezie i charakterze Wulgaty por. Fr. Stummer, Einführung in die lateinische Bibel 1928.

17. „...da wir die regel gerhümet haben, das wir zu weilen die wort steiff behalten zu weilen allein den sinn gegeben haben". Summarien über die Psalmen und Ursachen des Dolmetschens 1531 — 1533, Weimariana, t. 38, str. 17.

18. Weimariana, t. 38, str. 13. Por. także następujące słowa Lutra: „...Denn wir die regel gehalten, Wo die wort haben mügen leiden und geben einen bessern ver-

stand, Da haben wir uns nicht lassen zwingen durch der Rabinen gemachte Grammatica zum geringern oder andern verstand, Wie denn alle Schulmeister leren, das nicht der sinn den worten, sondern die wort dem sinn dienen und folgen sollen", tamże, str. 11.

W uwadze do psalmu 68 tak mówi: „Abermal Psalm LXVIII haben wir viel gewagt und offt den sinn gegeben und die wort faren lassen", tamże, str 11.

19. zob.: Martin Luther, Vorreden zur Heiligen Schrift, München 1934, str. 19. O technice przekładu Lutra zob.: W. Walther, Luthers Deutsche Bibel, 1917, A. Risch, Luthers Bibelverdeutschung 1922, Franz Rosenzweig, Die Schrift und Luther 1926, Fritz Hahn, Zur Verchristlichung der Psalmen durch Luthers Übersetzung (Theol. St. und Krit. — 1934/35, Neue Folge I/3. Heft) i E. Hirsch, Luthers deutsche Bibel 1928 i H. Schmidt, Luther und das Buch der Psalmen 1933.

20. zob. Schleiermacher, Sämtliche Werke III, II, str. 218; por. także rozprawy M. Bubera — Fr. Rosenzweiga, Die Schrift und ihre Verdeutschung 1936.

21. zob. pracę Hahna pod nr. 19.

22. zob. Sendbrief, str. 18.

23. zob. pracę Hirscha pod nr. 19.

24. zob. pracę Hahna, str. 201 nn

KS. R. KESSELRING

CHRZEŚCIJAŃSTWO I KOŚCIÓŁ W WALKACH ŚWIATOPOGLĄDOWYCH DNI DZISIEJSZYCH

CZĘŚĆ I (ANALITYCZNO-KRYTYCZNA)

I.

„Mizerny jest ten człowiek epoki dzisiejszej, zadużo w życiu jego snów niespełnionych, zadużo zburzonych nadziei. Ciemno przedstawia się przyszłość tego dzisiejszego człowieka... Chorobliwy sceptycyzm poderwał jego wiarę i siły życiowe. Europejczyk zawisł w próżni. Nie ma żadnego punktu oparcia. Nie wyczuwa pod stopami żadnej głębi. Wyczerpany, osłabiony, wyjałowiony i pozbawiony wiary wchodzi w nową epokę." Z takimi uczuciami i przekonaniami spogląda na świat, nie z pogardą, ale z głębokim żalem i smutkiem, tak przedstawiają się treść i sens współczesnej historii jednemu z najwybitniejszych myślicieli rosyjskich, powszechnie zwłaszcza na Zachodzie cenionemu filozofowi religijnemu: Mikołajowi Bierdiajewowi [1]).

Dzieła jego: „Sens Historii" i „Nowe Średniowiecze" odzwierciadlają w sposób niezwykle ciekawy oblicze współczesnej Europy, przed którą, zdaniem Bierdiajewa, otwierają się dwie możliwości: „braterstwo w Chrystusie" albo „koleżeństwo w Antychryście". Wywody Bierdiajewa, niejednokrotnie podobne do poglądów historiozoficznych Sołowjewa, Dostojewskiego, Mereżkowskiego i in., obciążone są wprawdzie owym specyficznie rosyjskim mistycyzmem. Mimo to zasługują one na baczną naszą uwagę chociażby z tego powodu, że prorocze wołanie i głos głębokiej wiary nigdy nie powinny być zlekceważone przez ludzi. Można

nie podzielać wielu zdań, argumentów, wierzeń tego czy owego z wymienionych myślicieli i autorów. Należy jednak przyznać, że z niezwykłą wnikliwością i wyczuciem przyszłości zapowiedzieli rozwój tych wypadków, których świadkami dziś jesteśmy. Na długie lata, może nawet na całe wieki bieg tych wypadków będzie miał decydujące dla ludzkości znaczenie.

Zmusza to i teologię do czujnej uwagi, do zastanawiania się nad tym wszystkim, co już dziś zaczyna tworzyć nowy światopogląd i nowe wartości, nierozerwalnie z nim związane. Słusznie domaga się Koeberle: „wprost nie uchodzi, by teologia z ponadczasowym brakiem zainteresowania milczała wobec tych problemów, które przez pewien czas, pewien naród odczuwane są jako najpilniejsze" [2]). Zawsze Teologia miała niejako podwójne oblicze rzymskiego boga Janusa, którego jedno oblicze zwrócone było ku wojnie, drugie ku pokojowi, jedno ku przeszłym, a drugie ku przyszłym zdarzeniom ludzkim. Każdą epokę charakteryzują pewne prądy umysłowe, pewien styl życia, zwyczaje społeczne i wierzenia religijne, które stopniowo pogłębiły łożysko, w którym płynąć musiało przyszłe życie narodów. Wszystkie wielkie przewroty dziejowe, a historia ludzkości zna ich cały szereg, mają coś z owych legendarnych gigantomachij mitologicznych, które z niepojętą siłą rozhukanych żywiołów burzą stare, osłabione, przeżyte potęgi, by w ich miejsce ustalić nowe, silne, pełne rozmachu i żywotności. Błędne jest jednak mniemanie, że nasze czasy, że współczesna ludzkość przedstawiają obraz niebywałego chaosu, beznadziejnego upadku wszystkich szlachetnych dążeń, sił i pragnień. Objawy brutalnego, przyziemnego materializmu zawsze w dziejach szły w parze z porywami najszlachetniejszego idealizmu. Każda epoka naszych dziejów poszczycić się może genialnymi dziełami w nauce, sztuce, literaturze, malarstwie, każda obfituje w dzieła i utwory liche, zakłamane, bez sensu i treści. Na ową linię wypadkową, oznaczającą bieg naszych dziejów, składają się szeregi sił składowych, wszystkie dodatnie i ujemne strony, światła i cienie, prawdy i fałsze naszego życia umysłowego, społecznego i religijnego.

Dla bezstronnych, głuchych na wszelkie podszepty i pokusy, oddalające nas od dążenia do poznania prawdy, badaczów życia współczesnej ludzkości otworzyło się dziś niezwykle ciekawe pole rozważań, badań, spostrzeżeń nad przyczynami i możliwymi następstwami tych ogromnych przeobrażeń światopoglądowych, których codziennie jesteśmy świadkami. Nie ma znaczenia sam fakt, że jedni są aktorami a drudzy widzami tego doniosłego dramatu, na którego przebieg jedni obojętnie i zdeterminowani, drudzy z zapartym tchem i skupioną uwagą spoglądają. Na jedną stronę całego naszego życia współczesnego powinniśmy wszyscy zwrócić uwagę: na niebywałą dotąd w dziejach ludzkości dynamikę, siłę rozpędową tego potężnego prądu i porywającego nas wiru. Przyzwyczailiśmy się do tak zawrotnego tempa i ruchu naszego życia, że już nawet nie dostrzegamy niezwykle szybkich zmian, przeobrażeń współczesności, nie widzimy prawie, jak łatwo pozbywamy się stuletnich wierzeń, poglądów na otoczający nas świat, życie, stosunki. Ułudą staje się mniemanie, że można na stałe do czegoś przylgnąć, na stałe coś otrzymać, ogarnąć lub posiąść. W genialnym wyczuciu każdoczesnej rzeczywistości woła wielki Apostoł: „Po części znamy i po części prorokujemy... widzimy przez zwierciadło w zagadce” [3]).

Nie zna spoczynku życie przyrody, dla której powstawanie i zamieranie, narodziny i śmierć, wieczny ruch, ciągła walka jest przyrodzonym prawem. Nie zna stałości i niezmienności również nasze życie duchowe, religijne, moralne. Jest tylko pragnienie znalezienia jakiegoś stałego punktu oparcia, niewzruszonej podstawy, na której pewnie stanąć można, nie obawiając się poruszenia i upadku. Wołanie wielkiego matematyka i fizyka starożytności: „daj mi punkt oparcia, a ziemię poruszę” [4]) tysiąckrotnie wydobywało się z dusz myślicieli, filozofów, przyrodników i teologów. Głos ten i tęsknota skrzydłami swymi uderzały o niebios stropy, pragnąc dojść do ostatnich granic świata poznawalnego i niepoznawalnego. Czy życie religijne może nie słyszeć tego wołania dochodzącego ze wszystkich stron do naszych uszu, serc i umysłów? Czy jest do pomyślenia Kościół, do którego fale niepokoju

poruszonych zwątpieniem i niepewnością dusz ludzkich nie docierają? W każdym razie nie jest nim i nie pragnie nim być nasz kościół, który szeroko otwiera swe bramy tym, którzy szukają prawdy i poznania. Nie wmawia on w nikogo, że posiada kamień mądrości, że trzyma w ręku klucz do rozwiązania wszelkich, nawet najbardziej zawiłych zagadnień bytu. Nie ukrywa przed nikim tej cennej prawdy, że ostatniej prawdy nie odkrył, najgłębszych zagadnień życia nie rozwiązał. Nie trzeba koniecznie być ateistą, agnostykiem lub sceptykiem, zwolennikiem filozofii Kanta, wyznawcą zasad historycznego materializmu lub krzewicielem modnych dziś haseł nacjonalizmu lub rasizmu, można również jako szczery wyznawca jednej z wielkich i wpływowych religij domagać się gruntownej rewizji naszego światopoglądu. Należy nawet dążyć do uzgodnienia i przystosowania tego naszego światopoglądu do coraz to nowych, pewnych i ustalonych zdobyczy wiedzy ludzkiej. Nie mielibyśmy ani części religijnego sceptycyzmu, areligijnego braku zainteresowania się sprawami Kościoła, gdyby ten w przeszłości lepiej umiał wyczuwać potrzeby ludzkiego serca i umysłu. Religie miałyby gorliwszych i szczerszych wyznawców, gdyby, słusznie czy niesłusznie, nie zakorzeniło się w umysłach wielu ludzi przekonanie, że kościoły, religie, wyznania kładły w poprzek postępującej ciągle naprzód myśli ludzkiej ciężkie zapory, kłody i zasieki, które z trudem i stratą drogiego czasu musiano zdobywać i usuwać. Nie mamy żalu do fizyków, przyrodników, lekarzy, filozofów dawnych czasów, że ich teorie poznawcze, ich metody leczenia, ich sposoby wytłumaczenia wielu zagadnień uważane są dziś jako błędne i niecelowe. Dzieje ludzkiej kultury pełne są omyłek i błędów, przesądów i nieroztropnych wierzeń! Nie ma, wedle sądu wielkiego satyryka Swifta, żadnej tak nierozsądnej i przesadnej rzeczy, którejby ten i ów filozof nie przyjął jako prawdy[5]). Obok wspaniałych, zdumiewająco trafnych sądów Platona i Arystotelesa spotykamy w ich dziełach szereg niedorzecznych, fałszywych nauk i poglądów. A przecież systemy te były przez wieki wzorem naukowego myślenia, źródłem prawdy i poznania. Bacon z Werulamu, genialny myśliciel i ojciec nowo-

czesnego przyrodoznawstwa, nazwał odkrycie Kopernika, o kosmicznym wprost znaczeniu, fikcją i błędną teorią. Z ironią i szyderstwem wyrażał się wielki Leibniz o odkrytym przez Newtona prawie grawitacji. Umysł tak światły i głęboki jak Schopenhauer nie poznał się na doniosłym znaczeniu nauki Darwina o rozwoju biologicznym ras i t. d. Ludzkość jednak na ogół z większą wyrozumiałością i pobłażliwością odnosiła się do błędnych systemów filozoficznych aniżeli do systemów religijnych. Ile kłamstwa, świadomego szerzenia obskurantyzmu wśród ludzi, dla utrzymania ich w zależności od kościołów, zarzucano twórcom religij, przedstawicielom i kierownikom zorganizowanych kościołów! Powstało mniemanie, które coraz bardziej utrzymuje się wśród szerokich warstw ludności wszystkich krajów, że kościoły, opanowane myślą egoistyczną, interesami materialnymi, szkodzą tylko sprawie rozwoju kultury i postępowi ogólnemu ludzkości. Dzieje kultury naszej przedstawiają nam tę wrogą stronę działalności kościołów i wyznań religijnych, ich nietolerancję i zaślepienie, lub wreszcie ich obłudną i przewrotną propagandę swoich haseł i przekonań. Kto z nas, nawet najbardziej do Kościoła przywiązany i sprawom jego oddany, ma odwagę twierdzić, że brak zaufania do kościołów, do nauk przez pojedyncze wyznania głoszonych, w wielkiej części nie jest usprawiedliwiony i uzasadniony niewłaściwymi rządami, metodami pracy i kierownictwem tych, którzy tym kościołom przywodzą? Ich samolubstwo, pycha, zarozumiałość, brak pokory, fanatyzm, nierzadko obłuda i fałsz przyczyniły się zawsze i wszędzie do upadku Kościoła, one wstrzymywały jego rozwój, jego możność oddziaływania na bieg dziejów w dobrym znaczeniu.

Gdzie dym jest, musi być i ogień, mówi stare przysłowie. Gdzie jest nienawiść, wstręt i uraza do Kościoła i instytucyj przez niego stworzonych, pogarda dla jego usług i pracowników, tam należy zastanowić się nad tym, gdzie leżą przyczyny tych objawów. Na kilku najbardziej znanych przykładach z dziejów ludzkości można to łatwo zobrazować. Człowiek prawdziwie religijny, np. w starożytnej Grecji,a typ tego człowieka istniał zawsze i istnieć będzie, po głębszym rozważaniu musiał gardzić religią homerycką z jej pan-

teonem bogów oszukujących i oszukanych, zaślepionych nienawiścią i najrozmaitszymi namiętnościami przyziemnymi i pożądaniami erotycznymi. Czy można było żądać od takiego Sokratesa, mędrca, człowieka wielkiego umysłu, serca i uczucia, by modlił się i skłonił swoje czoło przed cudzołóżnym, wiarołomnym Zeusem? Nie znosząc zakłamania i obłudy, oskarżony o bezbożnictwo, musiał życie swoje oddać, jak po nim wielu, wielu innych bohaterów ludzkości. A Platona i Arystotelesa, tych olbrzymów w świecie ludzkiej myśli, tylko większa ostrożność uchroniła przed podobnym losem. Czy rozważanie krwawych obrzędów ofiarniczych, przesądów religijnych Żydów, ich obrzezka, ich ubój rytualny, obawa przed skażeniem przez dotknięcie rzeczy, naczynia nieczystego „goja" i t. d., mogą nas jeszcze usposobić przychylnie wobec fanatycznych, nienawidzących nas wyznawców mozaizmu? Obłąkaniec na tronie cesarskim w Rzymie, Kaligula, już w pierwszych trzech miesiącach swego panowania kazał uśmiercić i ofiarować bogom 160,000 zwierząt. Widocznie wstąpił w ślady biblijnego Salomona, który przy poświęceniu świątyni Jeruzalemskiej „złożył bogu ofiarę dziękczynną z 22,000 wołów i 120,000 owiec"[6]). Niestety i Kościół Chrystusowy bardzo powoli i w ciągu długich wieków umiał się wyzwolić z pod władzy i jarzma przesądów ciemnych wieków, opanowanych bezdusznym fanatyzmem religijnym. Walki religijne, wyprawy krzyżowe, wojny z kacerzami, prześladowania żydów i maurów, tępienie indian i murzynów, procesy inkwizycyjne, wszystkie prowadzone „ad maioren Dei gloriam", napełniają karty dziejów kościoła. Nie budzą one w sercu czytelnika żadnego zachwytu. Przeciwnie, wzajemna nienawiść, pogarda, zawiść wyznawców poszczególnych kościołów budziły zawsze niechęć, żal i potępienie w duszach tych wszystkich, którzy zachowali sobie inny obraz o Bogu. Refleksja nieszczęśliwego dziekana Dublińskiego, Swifta, że Piotr, Marcin i Jan jednakowo oddalili się od pierwotnego chrześciaństwa, nie mając jego ducha, przez wielu była podzielana [7]). Ateiści wszystkich krajów i ruch bezbożników w Sowietach i gdzie indziej nie mieliby tak chętnych słuchaczów dla swoich przemówień i prac propagandowych, gdy-

by nie mogli wskazać na rozliczne przykłady krwawych prześladowań i okrucieństw, których dopuszczały się kościoły, nazywające się dumnie kościołami Chrystusa, a zapominając o tym, że Chrystus zwiastował panowanie miłości i dobroci, a nie nienawiści i fanatyzmu. Łatwo szerzyć hasła bezbożnictwa, gdzie można się powołać na smutne i bolesne dzieje męczenników, ściganych niby dziki zwierz ofiar chrześcijańskiego fanatyzmu. Trudno zrozumieć, że, skoro zaledwie przebrzmiały ostatnie jęki i skargi ofiar rzymskiego pogaństwa, ci sami chrześcianie zaczynają prześladować, nie gorzej od dawniejszych swoich wrogów. Musimy sobie powiedzieć, że żaden czyn fanatycznej nienawiści, ktokolwiek się go dopuścił, wyznawca tego czy owego kościoła i wyznania, nie może być usprawiedliwiony. Prześladowanie Ewangelików jest tak samo potępienia godne, jak prześladowanie Katolików, Żydów lub wyznawców innych religij. Czyn Kalwina, który dopuścił do spalenia nieszczęśliwego Serweta na stosie, nie mniej jest ohydny, jak czyn Soboru Kostnickiego, który Husa kazał uśmiercić. Reminiscencje takie wyjaśniają nam fakt, z którym liczyć się musimy, że autorytet kościołów podupadł wszędzie i że ich przewinienia dawne i nowe nie znajdują ani wytłumaczenia ani pobłażliwych sędziów. Autor francuski, Andrè Gide, po swoim powrocie z Rosji Bolszewickiej, nie tylko nad tym ubolewał, że w cerkwiach prawosławnych tańczą fox-trotta, ale że ciemnota, zabobon kleru prawosławnego spowodowały tam zupełną nieznajomość i negację Ewangelii. Cenne jest wyznanie tego pisarza, że ta ślepa i bezwzględna negacja[8]) „nie obędzie się bez zubożenia ludzkości i kultury w sposób godny ubolewania". Losy kościoła w Rosji, a ostatnio i w Hiszpanii, są wymownym memento, przestrogą, nad którą zastanowić się nam należy. Księga win, błędów i zaniedbań kościołów jest w wielu rękach, z większym zainteresowaniem ją świat czyta, aniżeli księgę niespożytych zasług kościołów dla cywilizacji i kultury ludzkości.

II.

Kto pragnie skutecznie i zwycięsko pokonać wrogie siły, zagrażające dziś bardziej, aniżeli w ubiegłych wiekach, Kościołowi, ten, musi dokładnie zbadać kierunek, z którego następuje obstrzał pozycji przez niego zajętej. Innymi słowy: jakie zarzuty są kościołom naszych czasów stawiane, gdzie leżą ich niedomagania i braki, co w nich jest jawnym anachronizmem; w czym występują ślady szkodliwej ich i niepożądanej działalności? W życiu narodów, w ekonomicznym, politycznym, społecznym i państwowym ich rozwoju widzimy ciągłą zmianę form ustrojowych, powstawanie coraz to nowych programów. Dowodzi to gwałtownej potrzeby szukania nowych dróg, nowych środków zaspokojenia i sharmonizowania sprzecznych często interesów różnych warstw, sfer i klas społecznych, celem znalezienia wyjścia z ogólnego impasu, w którym współczesna ludzkość się znalazła. Wszystkie współczesne totalizmy, komunizmy, faszyzmy, nacjonalizmy, sekularyzmy, modernizmy są tego najlepszym dowodem. Dziś już otwarcie świat zastanawia się nad tym, czy nie należałoby zdecydowanie i ostatecznie zburzyć cały ten światopogląd chrześcijański z jego metafizyką, jego tęsknotą szukania błogiego raju gdzieś w zaświatach, jego biernością, mistyką, ascezą. Bolesny to dla nas widok, jak Kościół Boży coraz widoczniej staje się igraszką w ręku „możnych tego świata", przedmiotem bezwstydnego urągania, złośliwych ataków. W życiu narodów namiętność lub nienawiść, obce duchowi Ewangelii, opanowały umysły szerokich warstw, nie wierzących w nic, nie dających żadnego posłuchu nawoływaniom Kościoła do poprawy, pokuty, przestrzegania nakazów ewangelicznych, miłości bliźniego, sprawiedliwości społecznej. Nie ma poczucia odpowiedzialności przed Bogiem, obawy przed Jego sądem i karą. Z tępą jakąś determinacją idą narody jakby na stracenie, ku upadkowi i zagładzie. Widząc gwałtownie szerzące się wszędzie bezbożnictwo, jawny bunt przeciwko wszystkiemu, co chrześcijańskiem się nazywa, pytamy się, czy nie rozpoczął się może już zmierzch kultury chrześcijańskiej, czy jesteśmy może świadkami rozpoczynają-

cej się agonii kościołów, które dawno już przestały być stróżami i sumieniem narodów? Pytania te poruszają dziś jeszcze serca i umysły milionów, budzą lęk w duszy i trwogę przed nadchodzącą przyszłością. Półśrodkami, pustymi słowami, słomianym ogniem nie uruchomimy zdrętwiałych, bezwładnych, pogrążonych w zwątpieniu religijnym mas. Najpiękniejsze słowa, najszczytniejsze hasła nie trafią do serc ludzkich, jeśli im czyny nie będą towarzyszyły, przykłady poświęcenia, heroizmu, jak w zaraniu dziejów Kościoła, kiedy pełne wiary i otuchy słowa szły w parze z jeszcze piękniejszymi i szlachetniejszymi czynami wielkiej i ofiarnej miłości. Tych czynów, tego niezłomnego ducha, gardzącego kompromisami, równymi zdradzie idei Chrystusowej i zaprzedaniu się w niewolę Antychrysta, brak naszym kościołom i jego sługom. My sami niejednokrotnie przez nasze zaniedbania, nasz egoizm, ambicje, niedowiarstwo, brak ufności, sprzeniewierzyliśmy się naszemu powołaniu, obowiązkom służenia Bogu przede wszystkim i świętym sprawom Królestwa Jego.

Nie należy się łudzić i lekceważyć sytuacji, w której kościoły chrześcijańskie naszych czasów się znalazły. Będą one musiały zebrać wszystkie siły, by odeprzeć ataki, które przeciwko nim są skierowane. W naszym stuleciu, które francuski autor, J. Maritain [9]), nazywa „wiekiem refleksji", może refleksji antyreligijnej, coraz silniej podnoszą się głosy i sceptyczne umysły, zwiastujące przyjście nowego okresu dziejów ludzkości, w którym wierzenia religijne, doktryny i idee metafizyczne nie będą już odgrywały żadnej roli. Epoka radykalnego ateizmu się zbliża, tego zdania są nie tylko bezbożnicy bolszewickiej Rosji, tego przekonania są wszyscy jawni lub ukryci sympatycy i apostołowie areligijnego światopoglądu. Wahanie się kościołów, ogólna dezorientacja, widoczne zamieszanie, uważane są jako upadek systemów religijno-moralnych i utrata dawnych wpływów, substancji i znaczenia kościołów. Ogrom klęsk społecznych, spowodowanych następstwami załamania się życia politycznego, społecznego i ekonomicznego na całym prawie świecie, zmiany i przeobrażenia w umysłowości europejskiej, wszystko to przyszło tak nagle, że kościoły nie umiały się

jeszcze przystosować do nowych warunków i stosunków współczesnego życia. Nie obmyśliły też jeszcze planu obrony zagrożonej pozycji. Najbardziej zwarty w sobie, oddawna spoistą swoją organizacją imponujący kościół katolicki broni się przeciwko zagrażającym mu we wszystkich krajach wrogim siłom bezbożników, sceptyków i antykościelnych i areligijnych prądów. Kościół prawosławny zdegradowany został i zdetronizowany przede wszystkim tam, gdzie miał największe stosunkowo wpływy i najwięcej liczył wyznawców. Czy potrafi jeszcze wydobyć się z tego strasznego kollapsu, z tego rozbicia i upadku? A nasze kościoły ewangelickie, dzielące się na kilkadziesiąt wyznań, wprawdzie nie przechodziły okresu prześladowania jak prawosławny kościół w Rosji, katolicki w Meksyku i Hiszpanii, ale strukturalnie są rozdarte, podminowane przez ową nieszczęsną teologię liberalną, subiektywną, adogmatyczną 19 stulecia. Nawet najwpływowsze i najliczniejsze kościoły bratnie augsburskiego i reformowanego wyznania nie zdobyły się dotąd na wyraźne i stanowcze podkreślenie solidarności w dochodzeniu swoich najważniejszych i najistotniejszych spraw i interesów wyznaniowych. Potężny Kościół Anglikański, dziecię Reformacji, zdradza od szeregu lat dziwny pociąg do katolickiego sakramentalizmu, do form ustrojowych katolicyzmu, i marzy o przyszłej unii z Rzymem. Braterstwo wyznaniowe, które by opanowało kierowników naszych ewangelickich kościołów, łączyło ich w wysiłkach celem odparcia ataków wrogich, jest dotąd marzeniem i pobożnym życzeniem. Jesteśmy świadkami, jak żydzi całego świata w jednej chwili się łączą, gdy ich interesy, nie tylko materialne, ale i religijne, są zagrożone. Widzimy, jak kościół katolicki wszędzie pod swoje opiekuńcze skrzydła gromadzi swoich uciśnionych wyznawców. W naszym kościele niestety brak tego braterstwa, solidarności i zainteresowania się dolą i niedolą współwyznawców. Próby i wysiłki t. zw. ruchu ekumenicznego, który miał zbliżyć wszystkie wyznania chrześcijańskie, w szczególności wyznania ewangelickie, nie wydały dotąd upragnionych owoców. Okres silnych nacjonalizmów we wszystkich krajach nie sprzyja widocznie szlachetnym wysiłkom czcigodnego arcybiskupa Soe-

derbloma [10]) i nie stwarza klimatu, w którym by zasadzone, wątłe drzewo międzynarodowej i międzywyznaniowej solidarności ewangelickiej mogło się rozwijać.

Od pierwszych początków istnienia chrześcijaństwa porównywano Kościół Chrystusowy ze statkiem. Statek powołany jest do tego, by na pełnym morzu, w burzach i nawałnicach, stawiał czoło wszelkim niebezpieczeństwom, które mu zagrażają. Zdarza się, że statek taki, który osiadł na mieliźnie i pragnie się uruchomić, wyrzuca swój ładunek. Może i nasz kościół, w burzliwej i przełomowej chwili, decydującej o jego przyszłości, powinien zdobyć się na takie wyrzucenie po za burty statku wszelkiego niepotrzebnego balastu w postaci nauk, wierzeń, przekonań, które korzeniami swymi nie tkwią już w naszych sercach i umysłach. Człowieka współczesnego razi w Kościele przesadny konserwatyzm, rytualizm i symbolizm, rażą go wszelkie formy przeżyte, bez treści, powstałe w odmiennych czasach, warunkach życiowych, społecznych, a nawet geopolitycznych. Tradycja nie zawsze musi być godna konserwacji! Są elementy w naszych obrzędach kultowych, które, mimo powołania się na prastare zwyczaje, jako sztuczne i nienaturalne, bez szkody dla religii i kościoła mogły by być usunięte. Nie wszystko co stare, tym samym zasługuje na pochwałę! Człowiek dzisiejszy nie ogląda i nie interesuje się sztuką teatralną z okresu starożytności lub średniowiecza, nie słucha muzyki dawno minionych stuleci, inaczej buduje, mieszka, inaczej się ubiera, bawi, kształci, podróżuje, pracuje, walczy, leczy, bada, aniżeli owi słynni myśliciele: Sokrates, Platon, Pytagoras, Galen, Hipokrates i ich uczniowie. Przy całym zachwycie dla starożytnej sztuki, filozofii, umiejętności, nawet pięknym i uzasadnionym, nie należy zapominać, że daleko odbiegliśmy od ideałów starożytności, ich metod badawczych, używamy nowych prawideł i zasad techniki, nowych, udoskonalonych narzędzi pracy. Podziwiane i studiowane koncepcje strategiczne, plany bitew Aleksandra W., Cezara, Napoleona, genialnych wodzów i zwycięzców, nie mogą być przykładem w naszych czasach i warunkach. Wszędzie w dziedzinie wiedzy, na każdym odcinku ludzkiej czynności fizycznej czy du-

chowej zmieniają się odpowiednio do nowych ulepszeń, odkryć i wynalazków metody i warunki pracy ludzkiej. W fizyce, przyrodoznawstwie, lecznictwie, w tysiącznych zakładach doświadczalnych rozlega się hasło: ciągle naprzód, należy iść z rozwojem i postępem! Tylko w kościołach panuje dziwny lęk, nieufność do tego nowego światopoglądu, jak gdyby on naprawdę mógł poruszyć tę naszą małą, biedną i ciasną ziemię nie tylko, ale cały kosmos, zmienić strukturę życia, jego odwieczne prawa i porządki w myśl swoich formułek, tak samo dla ogółu ludzkości niepojętych, jak niepojętymi są formułki i zasady dogmatyczne, któregokolwiek systemu nauk chrześcijańskich. W prawo stałości i sumy energii i materii kosmicznej, wynoszącej 10 do 55 potęgi gramów czyli 10 do 22 potęgi masy słońca, przy czym jeden gram materii posiada 20 biblionów kaloryj własnej energii, ogół ludzkości, zainteresowanej tym zagadnieniem, musi tak samo wierzyć — i tylko wierzyć [11]). Ilu na świecie jest fizyków, uczonych badaczów, którzy mogą skontrolować prawdziwość tych zawrotnych cyfr? Jednak czym są owe przestrzenie astronomiczne, dla których przebieżenia promień światła, odbywający drogę 300,000 kilometrów na sekundę, potrzebuje 200 milionów i więcej lat, jeśli myślimy o tajnikach istoty boskiej, o jej cudownych sprawach, jej prawach i porządkach? Czy dziwić się należy, że przy tym ogromie postępu nauk i wiedzy ludzkiej, zwiastujących nam z dumą codziennie prawie jakieś nowe odkrycie, nowy, cudowny wynalazek, każda praca religijno-kościelna uważana jest w szerokich kołach społeczeństwa jako niepoważna, nieistotna i nieciekawa? Nieufność i sceptycyzm towarzyszyły kościołom jak cień od samego początku ich powstania, węszyły wszędzie złe zamiary i plany. Kościół, jakkolwiek nie był wolny od przesądów i niedoskonałości, mając do czynienia z krytyką ludzką, nieżyczliwą i niesprawiedliwą, ale również rzeczową i uzasadnioną, sam wywołał w umysłach wielu głębokie przekonanie, że jest ostoją reakcji, tamuje każdą śmiałą nową myśl ludzką i wynajduje tysiączne przeszkody dla sprawy rozwoju i postępu narodów, krajów i społeczeństw.

Jedną z najszkodliwszych fikcyj dziejowych jest twierdzenie, że

istnieje kościół doskonały, nauka religijna bez błędów i system moralny bez zarzutu. Nigdy by się Kościół nie naraził na tyle i tak ciężkich zarzutów oczywistej niezgodności i sprzeczności całego szeregu jego nauk i dogmatów z życiem, praktyką i rzeczywistością, gdyby tak bezwzględnie i twardo nie stanął na stanowisku nieomylności swojej doktryny. Trzeba szczerze i otwarcie przyznać się do tego, że cały szereg nauk kościelnych utrzymał się wprawdzie mocą sił tradycji, ale właściwie dziś już nikt z tymi naukami się nie liczy. Można by to wykazać z łatwością na niejednym przykładzie z dziejów kościoła, jego dogmatyki i etyki.

Dzieło Spenglera: „Der Untergang des Abendlandes" [12]), Zmierzch Zachodu, zawdzięcza swoje niezwykłe powodzenie nie tylko nowym oryginalnym tezom historiozoficznym, ale bardziej może swoim aspektom eschatologicznym i dowodzeniom, że rozpatrzenie dziejów poszczególnych narodów powinno ustąpić pierwszeństwa analizie i krytycznemu rozważaniu dziejów ludzkich kultur. Każda kultura, wedle Spenglera, tworzy organizm o ściśle ograniczonym czasie trwania, każda posiada swoją duszę i swoje tajemnicze oblicze. Wykazać działanie praw biogenetycznych wielkich procesów dziejowego rozwoju, nie pozostających pod wpływem tylko przyczynowych, pragmatycznych praw, ale nieobliczalnych, nie dających się z góry określić i ustalić, jest najważniejszym zadaniem każdej historii. Oddziaływanie sił takich na bieg dziejów jak: los, przeznaczenie, sił supraracjonalnych, nie dających się rozpatrzeć, rozłożyć i złożyć na płaszczyźnie życia współczesnego, opanowanego fanatyczną myślą o możności zmierzenia, zważenia i zliczenia wszystkiego, co w ramach naszej trójwymiarowości się mieści, zbyt jest lekceważone w naszych czasach. A przecież istnieją fakty, które z ram realnego, konkretnego i rzeczywistego bytu wypadają. Nie po raz pierwszy rozlega się w dziejach głos: skończyć raz należy z wszelką metafizyką. Wiedzie ona na bezdroża, łudzi człowieka mirażami transcendentnego jakiegoś bytu, odrywa go od walki z twardym, nieugiętym losem, z ową „ananke" starożytnych, mocniejszą od wszystkich bogów i ludzi, osłabia i niweczy jego oporność i uczy go szukać ratunku

dla siebie przed wyrokiem losu i przeznaczenia u nieistniejącego Boga.

Taką jest sytuacja, w której wszyscy bez wyjątku, wszystkie narody i rasy, kościoły i religie tego świata się znajdują. Fala bezbożnictwa idzie nie tylko ze Wschodu, który teraz prastare „ex Oriente Lux" interpretuje na swój sposób, idzie niemniej groźna wroga fala, skierowana przeciwko nauce i światopoglądowi chrześcijańskiemu z Zachodu, Północy i Południa.

Metody walk z Kościołem Chrystusowym są wprawdzie inne w systemach bolszewickich, a inne w faszystowskich, ultranacjonalistycznych, rasistycznych ideologiach i światopoglądach, ale cel jest wspólny: uderzyć w indywidualizm i uniwersalizm chrześcijański i wyrugować z serc ludzkich wiarę w możliwość zrealizowania tych ideałów, do których Kościół pragnie skierować życie i dążności pojedyńczych jednostek, narodów i całej ludzkości. W tej sytuacji należy sobie powiedzieć jasno i wyraźnie, że słowa Bierdiajewa: „wstępujemy do epoki zabójczych zdemaskowań, gdzie trzeba będzie żyć wśród zdemaskowanych realności. Ateistyczna i obłudna cywilizacja 19 i 20 wieku święci twój triumf, przeżywając jednocześnie w swych podstawach śmiertelny kryzys" [13]) dają nam wiele do myślenia. Możemy nawet nie podzielać tego głębokiego pesymizmu rosyjskiego myśliciela, emigranta, oderwanego od swego narodu i kraju, ubolewającego nad bezprzykładnym upadkiem prawosławnego kościoła, zepchniętego znowu jak w pierwszych wiekach chrześcijaństwa do katakumb. Jednak przyznać musimy, że sytuacja kościołów jest naprawdę tragiczna, ponieważ ludzie muszą się wyrzec „różowych iluzyj słodkawego optymizmu", przekonawszy się gruntownie, że owe symulacje ideologii chrześcijańskiej, owa namiastka chrześcijaństwa, wiara w stałość dawnych form ustrojowych, społecznych i gospodarczych jest zachwiana. Czy jednak chrześcijaństwo pierwotne, prawdziwe, bezkompromisowe, było owiane i przejęte tym duchem słodkawego optymizmu? Czy ewangelie kiedykolwiek udzielały swojej sankcji temu, co ukrywało się tylko pod płaszczykiem idei Chrystusowej i nadużywało zawsze imienia Chrystuso-

wego? Czy rozpoczęte w czasach Konstantyna, któremu niesłusznie tytuł Wielkiego przyznano, tworzenie państwa teokratycznego nie było także taką symulacją chrześcijańskiego Państwa? W. Sołowiew zwłaszcza twierdził, że upadek Bizancjum spowodowany został tym, że ono „nawet nie podejmowało prób w celu urzeczywistnienia chrześcijaństwa” [14]). Ostatnie lata przekonały nas wszystkich, że to nasze zeświecczałe chrześcijaństwo, bez głębszej treści i wartości, zakłamane i obłudne, było także tylko jedną formą wielkiego i bolesnego upadku naszej kultury duchowej, naszego załamania się moralnego, obnażenia i ujawnienia brzydoty, chamstwa i brutalizmu naszego życia społecznego.

Istnieją dwa rodzaje miłości. Jedna jest ślepa, bezkrytyczna, zapatrzona w swój ideał, a druga jest krytyczna, przenikliwa i powściągliwa wobec osoby i przedmiotów umiłowanych, ale z tendencją doprowadzenia ich do wyższej formy, lepszej i doskonalszej. Nasza miłość i przywiązanie do Kościoła powinne się wzorować na miłości tego drugiego typu. Należy więc stwierdzić, że autorytet moralny Kościoła, wartość głoszonych przez niego doktryn i celowość jego prac przez wielką część społeczeństwa zostały zakwestionowane. Można, wzorem owego przysłowiowego ukrywania głowy w piasku, co podobno czyni struś w chwilach niebezpieczeństwa, udawać, że się nie widzi upadku, zmierzchu kultury chrześcijańskiej, że nic Kościołowi nie zagraża. Czy jednak ta droga jest dobra, czy takie wmawianie w siebie i innych, że wszystko jest w najidealniejszym porządku, jest słuszne? Sądzę, że lepiej przysłużyć się można Kościołowi, jeśli zbadamy, jak głęboko do jego podstaw sięga proces rozkładowy, czy zręby jego nauk i zasad światopoglądowych jeszcze są dobre, silne i pewne. Czasy nasze, nazwane przez Niemców: „Zeiten des Umbruchs”, czasy przełomu, wprost żądają od nas wszystkich, w szczególności od nas teologów, nowego podejścia i ustosunkowania się do całego szeregu zagadnień ważnych i doniosłych, a w związku z tym i do rewizji naszych systemów i doktryn światopoglądowych.

Ostra krytyka kościołów, ich pracy, polityki, postępowania i nauczania jest tak starą, jak stare jest Chrześcijaństwo. Bronić

się też musiało, odpierać ataki, z różnych stron przeciwko Kościołowi skierowane. W tych walkach jednak nie zawsze zadawalniały się defenzywą. Przeciwnie, widzimy Kościoły niejednokrotnie w ofenzywie, we walce o swój prymat, o zwycięstwo swojej idei centralnej: ustalenia powszechnego Kościoła pod rządami i władzą papieży jako następców Apostołów i Namiestników Chrystusowych. Jeśli Bierdiajew widzi tylko dodatnie strony tej bezprzecznie najważniejszej idei epoki chrześcijańskiej, tej głównej osi wszystkich dziejowych wypadków od założenia Kościoła aż do dnia dzisiejszego, to widzi tylko jednostronnie. Dzieło jego „Nowe Średniowiecze", pociągające nas jako dzieło myśliciela religijnego bogactwem niezwykle pięknych i trafnych uwag, stwierdza jednak równocześnie, że autor historyczne tło Średniowiecza przedstawił w zbyt pięknych i pociągających kolorach. Rzeczywistość Średniowiecza historykom przedstawia się mniej pociągająco, jakkolwiek dawno już nauka historyczna zerwała z pojęciami o ciemnym, barbarzyńskim średniowieczu, które doczekało się niejako pewnej rehabilitacji. Zbyt znane są owe ujemne cechy kultury średniowiecza, by o nich w tym miejscu szeroko rozpisywać się należało. W każdym razie uwagi Bierdiajewa o Reformacji, „religijnie bezpłodnej" [15]), o zbuntowanym mnichu katolickim, którego protest przeciwko religijnej tradycji był raczej buntem, aniżeli twórczością religijną i t. p., są zbyt powierzchowne. Cenić u Lutra jego „potrzebę wyzwolenia duchowego", a równocześnie ganić wywołaną przez ruch reformacyjny „atomizację chrześcijańskiej ludzkości", czynić go odpowiedzialnym za rozbicie idei powszechności i w pewnym stopniu widzieć w tym ruchu początki indywidualizmu, nacjonalizmu, partykularyzmu [16]), to znaczy krótko, nie zdawać sobie dokładnie sprawy, czym właściwie Reformacja była wywołana, jakie miała cele, do jakiej misji czuła się powołaną.

Ludzkość i Świat zawsze uważały się za uprawnione spoglądać na wszystko, każdy czyn, każde wydarzenie, każdy prąd dziejowy z podwójnego stanowiska: pożyteczności i szkodliwości, prawdy i fałszu, dobra i zła. Uznawały często odrazu jasną stronę i potę-

piały ciemną. Nieraz jednak na wyrok sprawiedliwy musiała ludzkość czekać długo i cierpliwie. Jednak i taki wyrok wydawany był przez ludzi błądzących, omylnych, arbitralnych! Praca i zadania kościołów w każdym okresie dziejów chrześcijaństwa były przez jednych traktowane życzliwie, przez drugich nieżyczliwie i wrogo. W miarę umysłowego i materialnego rozwoju ludzkości wyzwalały się narody z pod kierownictwa kościołów i poczęły chodzić drogami własnymi. A drogi te często były inne, aniżeli Kościół je wykreślał i polecał. Wedle słów Schopenhauera człowiek szybko zapomina to, co w życiu jego było dobrym, co zawdzięcza dobrego innym, natomiast znacznie lepiej pamięta swoje cierpienia, krzywdy i zło, których zaznał. Tak sobie należy tłumaczyć brak uznania, szacunku, miłości ludzi do kościołów. Goethe, jak wiemy, miłował szczerze każdy postęp, każdy czyn piękny i szlachetny, każdy poryw wysoki ludzkiego serca i ducha. Goethe, jakkolwiek z dziwnej przekory nazywał się zdecydowanym niechrześcijaninem, nie szczędził słów głębokiej czci dla Chrystusa, Jego Ewangelii, nawet uznania dla Reformacji. Ten sam Goethe nazywał dzieje Kościoła „mieszaniną błędów i gwałtów" [17]), wytykał duchowieństwu chrześcijańskiemu jego żądzę panowania, pychę, chciwość i pożądanie materialnych dóbr, chęć utrzymania wyznawców w nieświadomości i ciemnocie. A słowa Nietzschego, tego genialnego, ale obłędnego wroga Chrystusa i Jego Kościoła, nie pozostały bez echa. Nazywał wszystkich duchownych kłamcami, jadowitymi pająkami, pasorzytami i t. p.[18]). Do tych głosów możnaby dodać wiele, wiele innych jeszcze głosów uczonych, działaczy społecznych, autorów we wszystkich krajach świata. One przygotowały drogę dzisiejszym wrogom kościoła chrześcijańskiego, nastroiły ich serca nieprzychylnie dla jego pracy, budziły ślepą i bezwzględną nienawiść.

Akcja antyreligijna dzisiejszych bezbożników w znacznej mierze wywołana jest trwającym od dawna zwalczaniem Kościoła, szkalowaniem jego nauk i urządzeń, podważaniem wartości głoszonych przez niego haseł i wierzeń. Sprawiedliwość każe nam przyznać, że nienawiść i uczucia pogardy dla wielu duchownych, —

poczynając od papieży-polityków, biskupów-intrygantów, ciemnych tłumów świeckiego i zakonnego kleru kościołów katolickich i prawosławnych i przechodząc dalej do duchownych naszego kościoła, którym faryzeizm, żądza władzy, intrygi, mamonizm i sybarytyzm nie były i nie są czymś nieznanym,—mają swoje naturalne wytłumaczenie i uzasadnienie w moralnej stronie tych, którzy tym kościołom przewodzą i im służą. Zawsze narzucała się wszystkim ogromna rozpiętość między ideałem, głoszonym przez Ewangelię Chrystusową, a rzeczywistością, między Chrześcijaństwem w teorii, a Chrześcijaństwem w praktyce. Kogo nie poruszyły do głębi serca proste słowa Chrystusa o miłości, braterstwie uczuć, pragnieniu spokoju, szukaniu celu życiowego w Bogu? Jakiego Boga? Ojca wszystkich ludzi, przed którego obliczem wszyscy są równi i który nie uznaje żadnych ograniczeń wyznaniowych, rasowych i narodowych. Czy krew, pochodzenie, przynależność narodowa i polityczna mogą zastąpić przynależności do Chrystusa i prawdziwego jego Kościoła? Naiwne i niehistoryczne jest twierdzenie, np. Bierdiajewa, że Średniowiecze ze „swoim wspaniałym rozkwitem świętości, wyniosło twórczość ludzką na najwyższe dla ducha ludzkiego wyżyny, której to świętości towarzyszyło napięcie mistycyzmu i rozwój filozofii scholastycznej [19]) stanowi najwspanialszą epoką historii europejskiej. Historia papiestwa, inkwizycji, walk z inno- i różnowiercami, dzieje tego nienaturalnego małżeństwa: Kościół - Państwo w wiekach średnich, może, dokładniej poznane, mogły by Bierdiajewa pouczyć, że jego sentyment dla Średniowiecza, jego koloryzowanie tej epoki są nieusprawiedliwione. Przechodząc kolejno do systemów dogmatycznych, sztucznych, przeładowanych fantastycznymi pomysłami i spekulacjami, które tylko w mrocznych celach klasztornych mogły się wylęgać, jaka przepaść między nimi a prostą nauką boskiego naszego Mistrza i Pana? Najdziwaczniejsze koncepcje teologiczne i dogmatyczne, nie mieszczące się w ramach najprostszej logiki, sprzeczne z prawami życia, stwierdzonymi doświadczeniem lat tysięcy, powstały przecież w tych wiekach średnich. Ich klątwy i anatema, wyklęcia i banicje, makabryczne procesy inkwizycyj-

ne, tortury, jałowe spory teologiczne, cały ten bezwstydny symonizm, pseudoreligijny, mistyczny erotyzm i paranormalny ascetyzm i ekstatyzm, czy to nie noc, smutna i ponura noc? Co mamy sądzić o słowach Bierdiajewa: „bez obawy i zniechęcenia powinniśmy przejść od dnia historii nowożytnej do tej średniowiecznej nocy" [20]). Że noc ta jednak się skończyła a po niej nastał dzień wolności dla ducha ludzkiego, dla religii serca, i uczucia, nie formułek i nauk scholastycznych, dochodzących do najbardziej absurdalnych i fantastycznych twierdzeń, to jest niespożytą, wieczną zasługą reformacji, naszych reformatorów i naszego kościoła. Nie powinniśmy być nigdy obrońcami błędów i niedoskonałości naszych systemów teologicznych. Nie byliśmy ślepi dla ludzkich, nawet arcyludzkich poczynań naszych duchownych, ich wad i win. W tym leży siła kościoła ewangelickiego, że zrzucił jarzmo duchowej niewoli, zerwał z wygodnym dla wielu systemem ślepego posłuszeństwa i bezwzględnego podporządkowania się w sprawach wiary ludzkim autorytetom i umożliwił myśli ludzkiej wzniesienie się do najwyższych szczytów nie tylko wiary, ale i wiedzy. Tej zasługi z księgi dziejów nie wykreślą i nie wymażą żadne sofizmy, historiozofie i polemiczne wywody. Noc średniowieczna, o czym widać Bierdiajew zapomniał, była wprawdzie czasem najszlachetniejszego zapału religijnego, najwyższych porywów pobożnej myśli i czynu, ale była też, i w wyższym stopniu, epoką wojujących kościołów, wyklinających się papieży, niesłychanych praktyk fiskalnych Kurii rzymskiej, frymarczenia nie tylko dobrem materialnym, ale i duchowym Kościoła, obskurantyzmu kleru, koszmarnego fanatyzmu. Z tych to czasów jeszcze pochodzi owa niechęć do kościołów i zdeterminowana wola wielu, uwolnić siebie i ludzkość całą z pod władzy, panowania i wpływów zeświecczałych kościołów i wyznań, nierozumnych wierzeń i systemów dogmatycznych. W rozgrywającym się przed naszymi oczami olbrzymim dramacie dziejowym naszych czasów, w wirze przewrotów politycznych, ekonomicznych i społecznych, w burzeniu dawnych konstrukcyj i zasad światopoglądowych, najbardziej zwalczane są kościoły, ich nauki i systemy. W bolesnej rozterce, w powszechnym

rozczarowaniu i zwątpieniu człowieka współczesnego coraz częściej rozlegają się głosy Kasandry, rodzi się w duszy złowróżbne przeczucie i smutne pytanie: dokąd nas ten prąd czasu zaprowadzi? Do zguby, przepaści, czy też do nowych, wysokich poziomów i wzniosłych szczytów naszej kultury? Wiemy już dziś, że odbywa się sąd dziejowy nad wieloma sprawami, poglądami i ideologiami, systemami — i kościołami. Koeberle w swojej pracy: „Evangelium und Zeitgeist"[21]) wprost mówi o „Geschichtsgericht der Kirche, das wir heute durchleben", o dziejowym sądzie nad Kościołem. Mówi dalej o tym, że my, teolodzy, przede wszystkim ponosimy odpowiedzialność za ten stan, w którym się nasz kościół znajduje, za tę „utratę substancji teologii" i masową dezercję z szeregów naszych współwyznawców.

Wywody Koeberlego o groźnym niebezpieczeństwie takiego stanu, w którym Kościół obcy Narodowi stoi przed Narodem, któremu Kościół stał się obcym, jak zresztą cała jego praca, poprzednio wymieniona, są wstrząsającym do głębi apelem do naszego teologicznego sumienia i wezwaniem do koncentracji wszystkich naszych sił, do zrozumienia niebezpieczeństw zagrażających naszemu kościołowi. „Allein mit dem Tueren-Zuschlagen, allein mit dem protestantischen Nein ist es hier wirklich noch nicht getan. Es muss sich auch das hilfreiche, aufbauende evangelische Ja hinzugesellen"[22]). Drzwi za sobą zatrzasnąć i powiedzieć swoje protestanckie nie, to jeszcze nie wszystko. Do tego dodać jeszcze należy pomocne, budujące ewangelickie tak. Słyszeliśmy z ust prof. Koeberlego na naszym Uniwersytecie przed dwoma laty takie budujące, pomocne i mocne słowa ewangelickiego tak. Słyszeliśmy jednak, zwłaszcza wśród naszych własnych współwyznawców, u nas, w naszym kraju, wiele cierpkich uwag, złośliwej krytyki, niesprawiedliwych i kłamliwych sądów o naszym kościele i jego kierownikach, o ich pracach i zamiarach. Kościół ewangelicki, jako kościół wolnych dusz i członków, nie żądał nigdy dla siebie bezwzględnego posłuszeństwa, nie ma w nim żadnego ślubowania i obowiązku podporządkować się ślepo nakazom Kościoła nawet wbrew własnemu sumieniu. Ale czego się nasz kościół domagał,

domaga i na przyszłość domagać będzie, to krytyki rozumnej, uczciwej, ogarniającej całokształt pewnej sprawy, związanych ze sobą organicznie i logicznie faktów. Domaga się dyscypliny, a nie warcholstwa, prawdy, a nie fałszu, szczerości, a nie przewrotności i obłudy. W tym dążeniu znajdzie nasz kościół i ci, co nim rządzą po bożemu, zgodnie z duchem naszych zasad wyznaniowych, naszej tradycji religijnej, pomoc u tych wszystkich, którym dobro Kościoła leży na sercu. Z drugiej strony znajdą wszelkie kłamstwa, oszczerstwa, tendencyjne rozsiewanie u nas i, co gorsze i wstrętniejsze, za granicą pogłosek, przynoszących jawną szkodę naszemu Kościołowi zdecydowaną i bezwzględną wolę unieszkodliwienia tych poczynań, skądkolwiek one pochodzą. Wytycznej zasady i celu dla prac i dążeń naszego kościoła, tu w naszym kraju i wszędzie na świecie, nie można piękniej ująć i określić, jak to uczynił Koeberle słowami: „Zawsze rozchodziło się o to, by Kościół nie został pogrążony w wirze ducha czasu. Jednak rozchodziło się również zawsze i o to, by Kościół nie przechodził obok wielkich, poruszających umysły zagadnień czasu, nie stał się jakimś partykularzem (Winkelkirche), bez ochoty i możności oddziaływania aktywnego i kierowniczego, pomocniczego i uzdrawiającego, budującego i oswobadzającego na bieg dziejów i narodu" [23]).

W hierarchii celów, ku którym i nasza uczelnia teologiczna pragnie skierować swoich słuchaczów, przyszłych pracowników w Kościele Ewangelickim w Polsce, zawsze stawiać będziemy na pierwszym miejscu Boga i sprawy Jego Królestwa. Na drugim miejscu dopiero Państwo i potrzeby jego, na trzecim wreszcie Naród wraz tym wszystkim, co z przynależności do naszego narodu jako przyrodzone nasze prawo i obowiązek wynika. Wszystkim tym trzem: Bogu, Ojczyźnie wzgl. Państwu i Narodowi swemu służyć mamy wiernie, bez zastrzeżeń, całym sercem, bez żadnego ale, gdyby, w razie i o ile. Nie możemy w tej hierarchii dopuścić do żadnej zmiany kolejności i wierzymy, że wszelkie próby ustalenia innej hierarchii są z góry skazane na niepowodzenie. Czego nie dokonała praca Schleiermachera, Ritschla, cała ta nieszczęsna teologia liberalna 19 stulecia, która z protestantyzmu uczynić

chciała filozofię religii, psychologię religii, pozytywistyczny historycyzm i etyczną metafizykę, czyżby tego miała dokonać wroga chrześcijaństwu i kościołom chrześcijańskim akcja polityczna Trzeciej Rzeszy lub obłędny, fanatyczny w swojej nienawiści do Chrystusa czerwony internacjonalizm bolszewicki? Pozbawić Kościoła jego substancji, jego kośćca, życia religijnego, jego treści i wartości, doprowadzić ich do stanu martwoty lub powolnej agonii? Podczas gdy w Rosji bolszewickiej każda próba krytyki celowości i skuteczności tej całej ohydnej roboty antyreligijnej, tej niecnej doktryny bezbożnictwa, na dogmatach dziejowego materializmu opartej, karana jest gardłem lub długoletnim więzieniem, w Niemczech wprawdzie jeszcze do tego nie doszło, ale i tam, jak nam to K. Barth w swoim artykule: „Der Kampf gegen die evangelische Kirche in Deutschland", Walka przeciwko kościołowi ewangelickiemu w Niemczech, ogłoszonym 14 i 15 lutego 1937 r. w „Neue Zuercher Zeitung" [24]) przedstawił, w gruncie rzeczy rozchodzi się o doprowadzenie kościoła ewangelickiego do upadku i zagłady. Niech nikomu w Polsce się nie wydaje, że Barth, którego głos w całym ewangelickim świecie ma powagę i znaczenie, sprzeniewierzył się swojej narodowości i zdradził swoją sprawę narodową. Nie gorszym jest Barth, syn wolnego narodu szwajcarskiego, niemcem, aniżeli Streicher, Ley, Rosenberg i in. w Trzeciej Rzeszy. Ale ewangelickie jego sumienie, gorąca miłość do Kościoła, której dał liczne i przekonywujące dowody, nie pozwoliły mu milczyć, gdzie wołać, i to donośnie, jest świętym obowiązkiem. Źle się dzieje w kraju, w którym, jak największy i najwpływowszy dziennik angielski „Times" [25]) zaznacza, jedno hasło się rozlega: „To serve to Hitler it is to serve Germany and to serve Germany it is to serve God" — służyć Hitlerowi, to znaczy służyć Niemcom, a służyć Niemcom, znaczy służyć Bogu — albo gdzie bezkarnie wolno ośmieszać Chrześcijaństwo jako religię żydowskiego pochodzenia.

Dla oceny pewnych zjawisk dziejowych, powtarzających się periodycznie, zawsze jednak w innym zabarwieniu, dla zrozumienia odwiecznego procesu powstawania i zamierania różnych zagadnień światopoglądowych, kryzysów cywilizacyjnych i kultural-

nych, nadchodzi właściwie wówczas odpowiedni moment, kiedy już możemy z pewnej odległości, z zachowaniem t. zw. „patosu dystansu", ogarnąć szeroki odcinek. Musimy stanąć na pewnej wyżynie, jeśli chcemy mieć szerszy widnokrąg. Ułatwia nam to lepszą i dokładniejszą orientację i w czasie i w przestrzeni. Czy dziś nadszedł już czas właściwy dla zrozumienia znaczenia i wartości wszystkich tych z gwałtowną szybkością odbywających się zmian i przeobrażeń światopoglądowych? Sądzę, że chwila ścisłej, pragmatycznej oceny dzisiejszych naszych walk światopoglądowych, w których zamieszane i pogrążone są chrześcijaństwo i kościoły, jeszcze nie nadeszła. Rytm i tempo, ta cała zawrotna dynamika naszych dni, nie pozwoliły nam jeszcze ze spokojem i skupieniem przystąpić do syntezy, wartościowania i wykazania, w czym leżą dobre i złe strony tych, mimo wszystko, niezwykłych i cudownych czasów. Musimy cierpliwie jeszcze jakiś czas przeczekać, by zrozumieć znaczenie wczorajszego dnia dla dzisiejszego i jutrzejszego. Nie świadczyło by to dodatnio o naszej wierze i ufności w Boga, gdybyśmy nawet na chwilę mogli zapomnieć, że dzieje ludzkie wezmą taki kierunek, jaki On im wyznaczy. Gdyby te walki światopoglądowe doprowadziły nas do zrozumienia chociażby tego jednego, że czas blichtru, fikcyj, urojeń, pustego majestatu, wszechwładnego frazesu i sztucznego patosu religijnego zbliża się ku końcowi, to już to samo byłoby niezwykle cennym dobrodziejstwem i dla chrześcijaństwa i dla kościołów wszystkich wyznań. Schorzały i cierpiący Papież, który przez swoje radio przed Bożym Narodzeniem 1936 r. drżącym i wzruszonym głosem przemówił do wszystkich wierzących rzymskiego kościoła nie tylko, ale do wszystkich ludzi dobrej woli, król angielski, który w tym samym czasie w szpitalu Walijskim ucałował zmasakrowaną skutkiem wybuchu petardy twarz górnika, wszystko ma swoją wymowę, swój sens i wartość. I walka z kościołami, którą bezbożnictwo z pod sztandaru czerwonego Lenina i Stalina celem uszczęśliwienia ludzkości i wyzwolenia z duchowej niewoli, Rosenberg i Streicher dla ugruntowania swych zasad nordycznego rasizmu w narodzie niemieckim, Caballero i Companys dla wyswobodzenia pracującego

ludu hiszpańskiego i wyprowadzenia go z mroków ciemności, zacofania, analfabetyzmu i ekonomicznej nędzy, prowadzą, wszystko jednakowo jest dopustem Boga, zrządzeniem Jego woli, zgodne z Jego planami. Nawet, kiedy nam się słowa proroka cisną na usta: „Vere absconditus Tu es Deus" [26]).

Potężna burza dziejowa, jak każda burza w przyrodzie, ma swoje zadanie i swój cel: obalić zbutwiałe twory, spróchniałe dęby, przeżyte systemy i ideologie, których okres minął bezpowrotnie. Zamiast powoływać się na przeszłość, na tradycję, na ojców poglądy, co w pewnych chwilach jest w całej pełni uzasadnione, należy przyznać szczerze, że idą nowe czasy a z nimi i nowe wierzenia, myśli i poglądy na świat, na życie duchowe, religijne i społeczne. Poznanie tych myśli i celów winno bardziej nas zajmywać, aniżeli tęsknota za powrotem jakiegoś Średniowiecza. Żadna reprystynacja nie wyprowadzi ludzkości na wyżynę lepszego i jaśniejszego Jutra, uczynić to może jedynie silna, głęboka serc naszych wiara i zrozumienie duchowych głębin, świateł i cieni naszych dni. Niestety, nawet w chwilach niezwykle ważnych i przełomowych zważamy na drobiazgi, oceniamy życie na podstawie kłamliwych, konwencjonalnych i nieistotnych urojeń, a nie widzimy tego prawdziwego i głębokiego nurtu, który wyżłobi ludzkości nowe łożysko. W 16 stuleciu przeszła krwawa łuna pożogi walk religijnych po całej prawie Europie. Drżały wówczas serca milionów, miliony rąk chwytały się kurczowo tonącego statku, przeładowanego tysiącznymi, dawno już martwymi, bezużytecznymi rzeczami, ideami i naukami. Odżyły w duszach i wyobraźni, karmionych trwogą i troską, wierzenia apokaliptyczne, widziano znaki na niebie i ziemi, zwiastujące narodom zagładę, śmierć i zniszczenie. Pożoga ta i burza dziejowa, zwana Reformacją przez jednych, a buntem zuchwałych kacerzy, próbą podpalenia całego świata, zniszczenia jego ładu i porządku, przez drugich, miały swoje błogosławione skutki dla całej ludzkości. Czym była utrata fikcyjnej jedności Kościoła wobec korzyści, które ruch reformacyjny przyniósł ludzkości i narodom, pogrążonym w brudnych mętach sprofanowanego, zeświecczałego chrześciaństwa?

Co jest ważniejsze? Forma czy treść? Utrata łupiny, czy cennego jądra? Jak już raz w dziejach twarde, mocne ręce syna chłopa i górnika chwyciły ster losów całego narodu, kierując nim z boskiego nakazu, tak może i dziś lub jutro ktoś gromkim głosem, natchniony przez Boga, zwiastuje nam nadejście pokoju, radości i szczęścia, ku którym znękana, sponiewierana, znędzniała ludzkość wyciąga swoje ręce.

Wiemy dziś i przyznajemy się, żeśmy dzieła Reformacji nie umieli niestety doprowadzić do końca. Może dlatego, że żadna Reformacja nie powinna się kończyć, jak nie może się skończyć postęp ludzkości i jej pęd ku coraz to nowym wyżynom. Wiemy, że epigoni naszych reformatorów, mali synowie wielkich ojców, zmarnowali i zaprzepaścili święte dziedzictwo, ulękli się i cofnęli w połowie drogi, którą kroczyć należało wytrwale aż do końca. Połowiczność, brak stałej linii, przerzucanie się z jednego kierunku do drugiego, chwiejność i lęk przed odpowiedzialnością wstrzymały rozwój, lub conajmniej utrudniały postęp każdej doniosłej i wielkiej sprawy. Stwierdzając fakt ten, musimy równocześnie podkreślić, że wewnętrzne i zewnętrzne przyczyny upadku wzg. osłabienia ruchu reformacyjnego i dziś jeszcze są zagadnieniem otwartym, są splotem nierozwikłanym najrozmaitszych motywów, z których pewne jako „causae occultae" sprawiają i sprawiać będą historykom tego okresu dziejów ludzkości wraz z ich umysłowością, instynktem i pędem samozachowawczym duże jeszcze trudności. Psychologia dziejów i dla tych niezmiernie ciekawych procesów i wydarzeń historycznych pierwszej wagi stara się wykazać strukturalne prawa i egzystencjalne formy, w których one występowały. Pozostanie jednak po najbardziej wnikliwym prześwietleniu wielkiego faktu dziejowego, wykazaniu jego związku z innymi faktami, zasadniczej przyczyny jego wydarzenia, pewna irracjonalna reszta, której umysł najgenialniejszego badacza nie potrafi nam wytłumaczyć. Żadne konstelacje gwiazd, żadne tao chińskie, wierzenia w fatum, mojra, heimarmeny, żadna „Schicksalsverbundenheit" i nauka o predestynacji nie będą nam czymś innym jak tylko mniej lub więcej

naiwnym wyrazem dążenia naszego do ujęcia i zrozumienia ostatniego sensu życia i celu, ku któremu nas bieg dziejów prowadzi. Wedle prastarych aryjskich wierzeń byt nasz, obojętnie czy mamy na myśli indywidualny, zbiorowy, czy wreszcie kosmiczny byt, jest kołem, którego biegu nikt i nic wstrzymać nie może. „Gott wirkt die grossen Tatsachen der Geschichte, durch Goten, Vandalen und Tuerken redet Er zu den Menschen. Allem gibt Er seine Stunde, bevor sie geschlagen, kann nichts geschehen, und wenn sie kommt, kann niemand widerstehen" [27]). Tak patrzył się na bieg dziejów ludzkości nasz reformator Luter, i to głębokie, z jego wiary płynące przekonanie, że Panem dziejów jest Bóg, kazało mu ufać i czekać i wierzyć, że tym, którzy Boga miłują, wszystkie rzeczy ku dobremu pomagają [28]). Rzeczy przykre, ciężkie, bolesne mają stłumić naszą pychę, zarozumiałość i samowolę, a rzeczy dobre, miłe, szczęście i powodzenie mają nas bardziej jeszcze utwierdzić w przekonaniu o celowości i mądrości bożych postanowień, dróg i planów. Czyżby w tym wszystkim, co się teraz dzieje, na co spoglądamy, nie było śladu boskiej woli i myśli?

Nieraz, badając w świetle historii przeróżne walki światopoglądowe, skłonni jesteśmy przyznać, że wszystko się rozgrywa na naszym świecie, jest naszą sprawą, wywołane zostało przez wrodzoną potrzebę ludzką prowadzenia walk, i że nie ma żadnego transcendentnego czynnika, żadnej nadziemskiej siły, których te sprawy obchodzą. Jednak zdaje się, że większość ludzi, mimo wszystko, innego jest zdania. I słusznie. Przebieg dziejów, rozwój ludzkiej cywilizacji i kultury, wyprowadzone z dogmatów historycznego materializmu wedle doktryny Marxa lub Lenina, są postulatem dla wielu, ale nie przekonywującym wszystkich i przez wszystkich uznanym. Zdanie autora francuskiego, A. Gide-a, o którym już była mowa, a można by jeszcze i inne ważkie zdania uczonych historyków i socjologów przytoczyć, że tą drogą, na której bolszewizm kroczy, ludzkość do upragnionej wolności, dobrobytu i szczęścia nie dojdzie, daje nam niejedno do myślenia. Może jednak Chrześcijaństwo i głoszony przez niego światopogląd

o konieczności szukania Boga jako podstawy wszelkiego bytu lepiej i skuteczniej zaspakajają tęsknotę serc i ów odwieczny „głód metafizyczny” umysłów ludzkich? Trudno na podstawie dotychczasowej obserwacji przebiegu tego świato- i religioburczego planu obalenia chrześcijaństwa i walk staczanych dla zrealizowania i ustalenia nowego, areligijnego i ateistycznego światopoglądu być w 100 lub mniej procentach zwolennikiem tego kierunku, tej ideologii i dogmatyki. Bo i bolszewizm ma swoją dogmatykę, swoich kapłanów, proroków, ołtarzy i ofiarników. Niestety wykazać się może, że i ofiar krwawy bożek bolszewicki żądał, niczym meksykański bożek Huitzilipochtli. Walki te, które mają za cel ostateczny, doprowadzić za wszelką cenę do upadku chrześcijaństwa i kościołów, nie ustaną w tym czy następnym roku. Będą się toczyły na wielu pobojowiskach, a wynik tych walk będzie bezsprzecznie najdonioślejszym wydarzeniem dziejów ludzkości, którego następstw trudno dziś sobie w całej doniosłości nawet wyobrazić. Najsłabszy z wielkich kościołów chrześcijańskich, kościół prawosławny w Rosji, zależny dawniej od cara i jego sług, dogmatycznie bez wielkiej żywotności, pierwszy odczuł uderzenie wrogich Chrześcijaństwu sił, bezwzględną wolę zniszczenia go i zupełnego unicestwienia. A jednak nie załamał się i nie poszedł na służbę bolszewickich sług Antychrysta. Nasz kościół wprawdzie nie przeżywał tych wstrząsów, co kościół prawosławnń, ale i jego położenie w Niemczech i gdzie indziej może być najwłaściwiej określone słowami: jest on kościołem pod krzyżem. Dawno już fale bezbożnictwa, religijnej obojętności, sceptycyzmu, nawet cynicznej nienawiści do wszystkiego, co tchnie duchem chrześcijańskim, nie były tak groźne i gwałtowne. Wzrasta z każdym prawie dniem czynny i bierny opór przeciwko kościołom wszystkich wyznań, ich naukom, wierzeniom, systemom i pracom. Kościół katolicki najmniej, dzięki swojej rozumnej organizacji i polityki, opartych na doświadczeniach prawie 2000 lat czuje się zagrożony i poruszony w podstawach swoich. Jednak częste enuncjacje Kurii Rzymskiej, listy arcypasterskie i pasterskie znanych i wpływowych duchownych, prace szeroko rozga-

łęzionej Akcji Katolickiej, skierowane przeciw bolszewickiemu bezbożnictwu z jednej strony a rasistycznej ultranacjonalistycznej deifikacji Państwa i Narodu niemieckiego z drugiej strony, wszystko to jest chyba najlepszym dowodem bardzo ciężkiej sytuacji, w której całe Chrześcijaństwo się znajduje. Świadomość o tym dochodzi dziś do ostatniej i najskromniejszej parafii. Poruszone są wielkie i małe kościoły, koła duchownych i świeckich osób, rodziny, szkoły, parlamenty, literatura i publicystyka, jednym słowem wszędzie, gdzie mamy do czynienia z życiem kulturalnym, ze światopoglądami i prądami umysłowymi, tam przyszłość, wartość i celowość pracy religijno-kościelnej są przedmiotem gorących i namiętnych dyskusyj. Stałym tematem walk światopoglądowych naszych dni są zagadnienia religijne, a stałym przedmiotem ataków jest Kościół. Nie w Rosji tylko, ale i w Niemczech, Francji, Hiszpanii, Polsce, Ameryce i Anglii panuje w szerokich kołach społeczeństwa pogląd, któremu nawet taki głęboki myśliciel, jak Bertrand Russel w sprawy swojej: „Przebudowa Społeczeństwa [29]) dał wyraz, że „prawie wszędzie kościoły zwalczały postęp społeczny z taką samą zaciekłością, z jaką sprzeciwiały się postępowi myśli, że używały swej władzy dla łupiestwa i ucisku". Jeśli z takich ust padają słowa potępienia, ubrane w szatę rzekomo bezstronnej, historycznej prawdy, czego można się spodziewać od owych pseudonaukowców, agitatorów wolnomyślicielskich, podjudzonych, fanatycznych, ześlepionych w nienawiści wrogów Kościoła? Dla nich nie istniał taki Papież Leon XIII i jego słynna Encyklika: „Rerum Novarum", dla nich nic nie znaczy fakt, że rok rocznie stolica Imperium Brytyjskiego, Londyn, składa dobrowolne datki na cele opieki społecznej, szpitalnictwa, domów sierot, starców, wdów, bezdomnych wyrzutków społeczeństwa, dochodzące do wysokości 200 milionów zł. Ofiary złożone na ołtarzu miłości braterskiej z myślą o Chrystusie, tego naświętszego proroka Bożej woli, miłosierdzia i sprawiedliwości na ziemi. Wiemy, że kościoły mają sobie niejedno do zarzucenia, że w przeszłości, a niejednokrotnie i dziś jeszcze, nie powodowały się duchem Ewangelii, obcą im była wielka i go-

rąca miłość, brak im było szczerej wiary, cierpliwości i wyrozumiałości wobec ludzkich przesądów i odbiegających od podawanych przez kościoły do uwierzenia poglądów i nauk. Nie należy ukrywać pod korcem oczywistej prawdy, że brak tolerancji, ślepy fanatyzm religijny, gwałty zadawane innowiercom, nienawiść do prawie wszystkich apostołów wolnej myśli ze strony kościołów i ich przedstawicieli musiały doprowadzić do reakcji i konfliktów. Księga win Kościoła nie jest księgą małą, treść jej może poruszyć głęboko umysły tych, którzy ją znają i czytają, może wywołać oburzenie i gniew na tych, którzy niskimi metodami, podłymi środkami starali się ugruntować władztwo Kościoła nad niewolniczym, bezkrytycznym ludem.

Wojujące kościoły, klerykalizmy różnego autoramentu i obskurantyzm religijny niebawem przestaną niepokoić ludy i narody. Czas najwyższy, by zniknęły raz na zawsze z powierzchni naszego życia społecznego! Spasowski w swoim dziele: „Wyzwolenie człowieka" [30]) stwierdza, że „fanatyzm i obłęd religijny prowadziły i prowadzą do inkwizycyj, stosów, rzezi tysięcy ofiar". Tak samo przyklasnąć mu należy, jeśli żąda, by „przesądy i zabobony religijne były wystawiane na działanie krytyki wszechstronnej i niczem nieskrępowanej". Czy jednak Chrześcijaństwo, czy nauka Chrystusa, najwznioślejsza nauka moralna, którą ludzkość posiada, przewiduje akty gwałtu, aspołecznej niesprawiedliwości, duchowej niewoli, którymi niestety niejednokrotnie w dziejach dały się ludzkości we znaki różne kościoły wojujące, z imienia chrześcijańskie a z ducha raczej córy Antychrysta? Kto religijność, wiarę w Boga nazywa „szkodliwym przeżytkiem, duchowym jadem, zatruwającym świadomość i sumienie człowieka", ten wystawia sobie tylko jedno świadectwo, że rzekomy fanatyzm religijny innych zwalcza stokroć gorszym zaślepieniem własnym, fanatyzmem bezkrytycznym i bezmyślnym. Religijność jest jeszcze czymś innym aniżeli „kłamstwem, oszustwem, przesądem, przeżytkiem, głupotą i śmiercią dla myśli", jak ją Spasowski w swej bezgranicznej nienawiści nazywa. Dla czego, powołując się na Shawa, Bertranda Russela i i. nie

cytuje n. p. zdanie Russela: „prawdziwie wierzący są cenni dla świata, ponieważ nie pozwalają zginąć przekonaniu, że najważniejszą sprawą ludzką jest życie ducha?" [31]) Czy Kant, którego raziły, i słusznie, wszelkie „brednie dogmatyczne", który jednak był człowiekiem religijnym, o czym Spasowski byłby się przekonał, studiując dzieła tego myśliciela, może służyć mu świadectwem na poparcie jego nierozumnych tez? Można mówić o rzeczach bardzo górnie, a jednak nie znać się na rzeczy, jak tego dowodem są mętne, płytkie i zupełnie nie naukowe wywody Spasowskiego. Rzut oka na kulturę wszystkich narodów europejskich przekona każdego badacza bezstronnego i szukającego prawdy, że Chrześcijaństwo znowu nie dążyło do „utrzymania ludzkości w ciemnocie i szaleństwie", przeciwnie niosło, przynajmniej w nieskażonej swojej formie, ludzkości naukę najszlachetniejszego idealizmu, sprawiedliwości, braterstwa, altruizmu i społecznego zmysłu. Spasowski jednak nie chce widzieć dobrych stron Chrześcijaństwa, nie chce uznawać żadnych jego zasług dla ogólnoludzkiej sprawy postępu. „Cała teologia jest czystą fikcją, każda książka teologiczna świadectwem godnego politowania ubóstwa myśli, religia „asylum ignorantiae", kapłani wszystkich wyznań to „byczki boże", myśliciele tacy jak Augustyn, Tomasz z Akwinu, Bossuet, Skarga i i. „robią, jak to słusznie kiedyś Renan powiedział o katolicyźmie, z ludzi kretynów" [32]). Czy jednak czytał Spasowski dzieła tych przez niego z taką nienawiścią i pogardą traktowanych myślicieli religijnych? Obłędne inwektywy Fr. Nietzschego w jego dziele: „Antychryst" [33]), ziejące ogniem nienawiści przeciwko Chrystusowi i Jego nauce i Kościołowi, napisane zostały przez chorego umysłowo, nieszczęśliwego filozofa, o czym Spasowski chyba wiedział, ale może celowo przemilczał. Gdzie jednak inni wielcy myśliciele umieją uznawać to, co w Chrześcijaństwie posiada wartość, stałą i nieprzemijającą, tam rzuca na nich Spasowski uwłaczające im podejrzenie podlegania wpływom przesądów, tchórzostwa, oportunizmu i t. d. A więc wyznanie Leonarda da Vinci: „Nie tykam Biblii, gdyż w niej jest prawda najwyższa", jest smutne i kompromitujące dla

tego olbrzyma w krainie ludzkiej myśli, Kartezjusz jest „przebiegły i nieco tchórzliwy", Platon, Berkely, Kant, Fichte, Hegel, Schelling, Schleiermacher, Carlyle, Darwin, to tylko „przeżuwacze pigułek, spreparowanych z wierzeń i dogmatów, nastrojów religijnych i mistycznych, kazuistyki i dialektyki scholastycznej, którzy nigdy nie są w stanie pozbyć się zadawnionej czkawki teologicznej"[34]). Biedni, biedni lilipuci, których tytaniczny Spasowski - Guliwer podmuchem słów swoich strącił z piedestału, na którym ich postawiła ludzkość! Prawdę wygłaszali tylko Wolter, Holbach, Renan, Marx, Engels, Feuerbach, Nietzsche, Schopenhauer i i., którzy z pogardą i lekceważeniem odnosili się do Chrystusa i Kościoła. Kryterium mądrości i prawdy, wedle Spasowskiego, jest nienawiść bezwzględna do wszystkiego, co nam jeszcze Chrystusa przypomina i z chrześcijańskim światopoglądem ma jeszcze coś wspólnego. Prawdę świętą i niezbitą głosił taki Lenin, wedle którego „każda idea Boga, samo kokietowanie z podobną ideą oznacza niewymowną nikczemność, najniebezpieczniejszą i najpodlejszą infekcję[35]), wierny sługa mistrza Mardochai-Marxa, głoszącego naukę, że religia to opętańcza powszechna newroza ludzkości, narkotyk usypiający ducha"[36]).

Po powrocie swoim z Z. S. S. R. (Związek Sowieckich Soc. Republik) A. Gide w swojej cytowanej już relacji o wrażeniach z pobytu w bolszewickiej Rosji wyraża się o bezwzględnej walce tam przeciwko kościołom prowadzonej w sposób następujący: „powinno się po ludzku i krytycznie ujmować naukę, która, bądź co bądź, napełniła świat nową nadzieją i najbardziej zdumiewającym fermentem rewolucyjnym, jaki tylko wówczas mógł powstać. Wolno wskazać, pod jakim względem Kościół zdradził tę naukę i w jaki sposób wyzwoleńczy duch Ewangelii mógł — z pomocą Kościoła niestety! stać się źródłem najgorszych nadużyć władzy"[37]), jednak ucisk ohydny i brutalny gwałt budzą w duszy pisarza francuskiego, bynajmniej nie przedstawiciela kierunku religijnego, wstręt i odrazę. Nie ustała i dziś jeszcze owa straszliwa burza nad Rosją, jedna z najgorszych, jakie Chrześcijaństwo przechodziło, której przyjście przepowiada-

li Mereżkowski, Sołowjew, Dostojewski i i. Mimo próśb i błagań rozstrzelanych, więzionych metropolitów, archimandrytów i popów prawosławnych, prałatów katolickich lub naszych księży-pastorów, runęły w gruzach sobory i kościoły, złamono i zbezczeszczono w dzikim szale godła naszej wiary, palono krzyże, strącano je z mogił, szydzono z Boga i świętości Jego, pastwiono się nad Jego sługami. Wolterowskie [38]) hasło, obłędne wołanie Nietzschego w jego Antychryście: „Bóg wasz umarł!" [39]) odżyły w duszach Lenina, Stalina, Trockiego, Zinowiewa, Radka i i. Hasła te szły od miasta do miasta, od wsi do wsi, gdzie teroryzowana ludność, w niepojętej bierności, zawsze tak słabo w kwestiach światopoglądowych się orientująca, w ponurej, mistycznej swojej duszy zdradziła sztandar Chrystusowy i tę duszę zaprzedała marksyzmowi, idei wszechświatowej rewolucji, zupełnego wytępienia religii chrześcijańskiej i ustalenia nowego porządku w świecie, nowego światopoglądu, bez Boga, Kościoła, Krzyża, idei grzechu, pokuty, zbawienia i wiary. Wiarą, wyznaniem, religią, dogmatem i systemem to materializm dziejowy, walka z kapitalizmem, kościołem, z moralnością i prawem tej zgangrenowanej, chciwej krwi robotnika i rolnika, wyzyskującej ich i ogłupiającej burżuazji. Nie krzyż, ale młot i sierp mają być symbolem pracującego ludu. Młot i potężne uderzenia jego mają zburzyć stary, spróchniały ten świat, a sierp ma zebrać plon nowej, odrodzonej ludzkości z pól, nie zachwaszczonych więcej żadnymi wierzeniami religijno-metafizycznymi, urojeniami fantastycznymi o jakimś bycie przyszłym w królestwie Bożym. Mylilibyśmy się, sądząc, że na Wschodzie, nad Wołgą, Donem i Dnieprem, albo nad brzegami syberyjskich strumieni stały owe młyny, w których mąkę, piece, w których nowy chleb ludzkości sporządzano. Od dawna już na Zachodzie tworzyły się owe kadry zdecydowanych wrogów kościoła chrześcijańskiego, zważających na każdy błąd i każde przewinienie jego przedstawicieli. W tysiącznych publikacjach, w powieściach i sztukach teatralnych, w czasopismach i karykaturach szydzono dawno przed Wielką Wojną z kultu, nauk, dogmatów i duchowieństwa chrześcijańskiego. Nigdzie, w żadnym

kraju nie działo się to tak bezceremonialnie, nietaktownie i brutalnie jak w Niemczech i we Francji. Kraje te dosłownie zalane były antyreligijną literaturą, propagującą jawnie, przy poparciu zorganizowanego międzynarodowego bezbożnictwa, walkę przeciwko religijności i chrześcijańskiemu światopoglądowi. Walkę bezwzględną aż do zwycięstwa wszystkich tych programów, tez i haseł, które miały za cel nietylko przebudowę ustrojów politycznych, społecznych i ekonomicznych, ale również wyrugowanie religii, wpływów Kościoła z umysłów i serc ludzkich. W miejscu chrześcijańskiego światopoglądu, chrześcijańskiej etyki ma stanąć nowa ewangelia areligijnego i antyreligijnego człowieka. Praca ta i wysiłki nie odniosłyby tak widocznych wyników, gdyby nie znalazły ciągłej zachęty i podniety, wydatnej materialnej i duchowej pomocy ze strony czynników niezadowolonych z Kościoła, jego doktryn, ustroju i prac. Niejednokrotnie i koła teologiczne, wpływowi przedstawiciele nauk teologicznych rzucali hasła, wygłaszali poglądy, czasem bardzo sugestywne i pociągające, w gruncie rzeczy jednak szkodliwe, bo szerzące zamęt i nieufność do dawnych poglądów i wierzeń. Gdyby przynajmniej najistotniejsze i najważniejsze zagadnienia naszego bytu przez nich zostały rozwiązane. Zarozumiałość, pycha, zawiść i chęć zaimponowania drugim oryginalnością poglądów, śmiałych, ale nie zawsze słusznych hipotez naukowych, i w świecie teologicznym nie były zjawiskiem obcym. Burzono, często bezmyślnie i nieopatrznie, stare, może nawet nieco dziwaczne, ale przytulne domy, wydzierano z serc dawno zakorzenione wierzenia, nie zawsze szkodliwe i ciemne, a co zostało to pustka, niechęć, obcość i obojętność. Niecierpliwość, brak zaufania do biegu spraw Bożych, chwiejność i niestałość przekonań religijnych nietylko laików, ale i wielu naszych duchownych, od najwyższych do najniższych, nie mogły torować Ewangelii drogi do zwycięstwa nad zmaterializowanym, wrogim Chrystusowi światem. Chciwość, duma, wyniosłość, duchowe lenistwo, zmysłowość i troska przemożna o dobra, wpływy, uciechy i radości tego świata najbardziej u duchownych są w pogardzie,

ale w praktyce wszystkie te wady i ułomności u nich często są składową częścią i stroną ich charakteru i osobowości.

Ocena pewnych, doniosłych wypadków dziejowych, ważnych dla rozwoju naszej kultury, musi obrać sobie jako punkt wyjścia podłoże tych faktów i to, co historycy niemieccy nazywają każdorazowym *poziomem kultury* (die jeweilige Kulturlage), *kręgiem kultury* (Kulturkreis) i, odpowiadającym tym dwom pierwszym, *poglądem kultury (Kulturauffassung).* Jednak nawet przy bardzo liberalnym i szerokim ujęciu i zastosowaniu tej słusznej zasady nie wszystkie fakty dziejowe pewnego okresu będą mogły być uważane jako wpływające i oddziaływające dodatnio na ogólny bieg i rozwój dziejowy w innym okresie. Bezsprzecznie czyn Kalwina, raczej akt fanatycznego zaślepienia religijnego wobec Serveta, niebaczny list Melanchtona w sprawie małżeńskiej Landgrafa Heskiego, nieustępliwa arbitralność Lutra wobec Zwingliego, wzajemna nieufność, zawiść i nienawiść jednego obozu i kościoła ewangelickiego do drugiego, lekkomyślne podważanie podstawowych nauk kościoła przez Schleiermachera i i., nie mogą być, z powołaniem na ówczesne poglądy i poziom umysłowy i światopoglądowy, usprawiedliwiane. Wyrządziły one naszemu kościołowi daleko głębszą szkodę, trafiły go mocniej i skuteczniej aniżeli wszystkie ataki i wysiłki Hozjusza, Bellarmina lub hiszpańskich i austriackich Habsburgów. Skutki tej nieskoordynowanej, rozbieżnej, bezplanowej i krótkowzrocznej polityki „epigonów reformacji” [40]) odczuwamy dziś jeszcze bardzo boleśnie i dotkliwie. Przeszłość nas jeszcze niczego nie nauczyła, warcholstwo duchownych nie wymarło, owa „rabies theologorum”, tak szkodliwa dla spraw i przyszłości Kościoła, dalej panoszy się na wszystkich zebraniach kościelnych, swary i spory tłumią i uniemożliwiają zapał do pracy religijno-kościelnej i budzą w sercach ducha zwątpienia, nieufności, bierności i obojętności. Tak jest nietylko w Niemczech, w którym to kraju stała kolebka Reformacji, a który nam już z tego powodu jest przede wszystkim drogi. Tak jest i u nas, gdzie przedstawiciele 6 kościołów ewangelickich, z których 3 najmniejsze tylko razem kilkadziesiąt tysięcy dusz

liczą, nawet wobec ataków przeciwko nim skierowanych, nie umieli i nie chcieli sprawy tak koniecznej, jak zjednoczenie kościołów ewangelickich w Polsce doprowadzić do pozytywnego wyniku. Kurczący się z każdym dniem stan posiadania, wzrastające niezadowolenie, zanik ofiarności i przywiązania, niestałość wyznaniowa i chwiejność religijna szerszą się w zastraszający sposób i budzą smutne refleksje w sercach tych wszystkich, którym Kościół i Ewangelia nie przestały być czymś drogim i cennym. Ze smutkiem dochodzą do nas wieści, że nawet w Anglii, tym najbardziej konserwatywnym kraju na świecie, najbardziej zdawało się przywiązanym do zasad wiary reformatorów, najlepiej obeznanym z Biblią, tą podstawą Reformacji, wzrasta obojętność do spraw Chrześcijaństwa i Kościoła. W kołach anglikańskiego duchowieństwa idea unii z Rzymem zyskuje coraz więcej zwolenników, liczba wstępujących do kościoła katolickiego wzrasta i coraz głośniej mówi się o niedalekim zwycięstwie tego kościoła, który najlepiej potrafi obronić się przed wrogiem, obronić swoją naukę i swój światopogląd. „Multitudes are looking eagerly to the Church Militant", masy spoglądają z napięciem na Wojujący Kościół, czytamy w największym tygodniku Kościoła Anglikańskiego w „Church of England Newspaper"[41]). W tym samym tygodniku czytamy, że t. zw. Ruch Oksfordski — Oxford Movement — z jego wyraźnym prokatolickim i prorzymskim charakterem i tendencją, nazwany został niejako i usankcjonowany przez arcybiskupa i prymasa Kościoła Anglikańskiego jako „the most potent instrument", jako najpotężniejszy środek, przy pomocy którego można dojść do „transformacji serc, woli i umysłów" w kierunku ducha chrześcijańskiego, pracy kościelno-religijnej i społeczno-charytatywnej. I w tym „Established Church", w Kościele Państwowym, wzrasta zrozumienie dla niezwykle ciężkiego kryzysu światopoglądowego, przez który Kościół Chrystusowy wszędzie, we wszystkich krajach i wszystkich obrządków, zwłaszcza ewangelickich, przechodzi. Jeden z wybitniejszych duchownych Kościoła Anglikańskiego, Canon (kanonik) Peter Green[42]), w wydanym swoim dziele „The Man of God" z r. 1936 wprost

nawołuje społeczeństwo do wielkiego religijnego odrodzenia, bez którego nie wyobraża sobie pokonania tego zupełnego upadku, który zachodniej cywilizacji zagraża. „I am convinced that nothing can save Western civilisation from complete collaps except a great revival of vital religion”[43]). Jeszcze bardziej charakterystyczną uwagę, która i nam, pozostającym w daleko gorszych warunkach i groźniejszej sytuacji, daje wiele do myślenia, podaje nam autor w następnych słowach: „I am convinced that any such revival must begin in the hearts and lives of the clergy”[44]). Przekonany jestem, że takie odrodzenie się musi się rozpocząć w sercach i życiu duchownych. Kto jeszcze poczuwa się do współodpowiedzialności za rozwój i przyszłość naszego kościoła, a Brunner[45]) słusznie nazwał kiedyś cały nasz byt: bytem w odpowiedzialności, ten musi sobie i innym powiedzieć, że bierność i obojętność nie mogą kościołowi naszemu przynieść ratunku, pomocy, w tych burzach i walkach naszych dni.

Z zamętu walk światopoglądowych nie wyprowadzimy Kościoła żadnymi mowami tylko i górnolotnymi frazesami religijnymi. Słusznie angielski mąż stanu, Mr. Eden, niedawno w Parlamencie Londyńskim oświadczył, że z ogólnego impasu, z trudności politycznych, dyplomatycznych i ekonomicznych nie mowy, ale czyny mogą wyprowadzić ludzkości. Czyny śmiałe, zdecydowane, wynikające z rozumnego układu wzajemnych stosunków międzynarodowych i wolne od balastu uprzedzeń, nienawiści i egotyzmu. W zakresie spraw Kościoła można, bez obawy ściągnięcia na siebie zarzutu płytkiego mentorstwa, stwierdzić, że nic innego jak tylko celowa, rozumna, łącząca i ofiarna praca dla Kościoła, do której wszyscy są i powołani i uprawnieni, może sprowadzić i odrodzenie religijności i ustalenie tej pozycji, która jest zagrożona i łatwo może być zdobyta przez licznych wrogów chrześcijańskiej kultury i umysłowości.

Może niebawem po bolesnych doświadczeniach i ciosach ostatnich lat przyjdzie moment, kiedy wyznawcy Chrystusa poczną usuwać dzielące ich nienaturalne bariery i przystąpią do realizacji tej najpiękniejszej misji swojej: do budowy Kościoła, któremu

wszelkie ograniczenia, wyjątki, rekryminacje, zastrzeżenia, fanatyzmy i partykularyzmy będą czymś obcym. Kościoła wolnych dusz, a raczej związanych na śmierć i życie z Chrystusem, jego boską wiarą, niezłomną nadzieją i najgorętszą miłością.

Wiemy, że dziś się ważą losy naszej chrześcijańskiej kultury, na niejednym pobojowisku musi ona opierać się naporom i atakom zdecydowanych na wszystko wrogów tego wszystkiego, co w najmniejszej pozostaje łączności i zależności od Chrystusa. Jak nieraz na polach walk oglądaliśmy rozdarte, strzaskane pociskami armatnimi krzyże przydrożne, biedne, milczące krzyże, majestatyczne w surowej powadze smutku i opuszczenia, tak przedstawia się naszym oczom Kościół Chrystusowy. Czy zmierzch jego nadchodzi? Czy może raczej, w co wierzymy, po burzach długiej, ciemnej nocy poczyna wschodzić nowe słońce, darząc ciepłem, światłem i życiem nową ludzkość?

III.

Praca dzisiejszego teologa, trzymającego rękę na pulsie tego dziwnie pięknego, mimo wszystko, czasu, wyczuwającego rytm życia, jego szybsze albo słabsze tętno, jest nastawiona na rozpatrzenie rzeczy wiecznych i doczesnych, znikomych i trwałych, materialnych i idealnych, jasnych i ciemnych świata stron i przejawów. To czyni tę pracę piękną, ciekawą i ważną. Tylko nieznajomość celów, intencji, charakteru tej pracy prowadzi do zupełnie fałszywych sądów o jej istotnej wartości, do pomieszania i nierozróżniania jej świateł i cieni. Czyż takich świateł i cieni nie posiadają i inne nauki i dyscypliny? Czy droga ich rozwoju nie była ciernista i żmudna? A, co jest rzeczą najważniejszą, czy była ona wolna od błędów?

W umysłach wielu zakorzeniła się myśl, że praca teologiczna, zasadniczo oparta na pewnych założeniach, od których nie chce się oderwać, nie idzie z prądami czasu, nie umie, czy nie chce uznawać zdobyczy naukowych, jednym słowem, jest wsteczną, szkodliwą petryfikacją pewnych dogmatów, wierzeń, ciemnych

urojeń, od których na szczęście ludzkość zaczyna się coraz to śmielej i radykalniej wyzwalać. Resentyment i uprzedzenie do teologii, jej prac, poglądów, nieufność nawet do najwybitniejszych jej przedstawicieli, stały się zjawiskiem powszechnym. Należy przyznać, że rozważanie dziejów umysłowości, postępu wiedzy, zdobyczy kulturalnych nasuwa każdemu, który badaniem tych dziejów się zajmywał, obrazy bardzo smutnego zacofania, fanatycznego nieraz zwalczania śmiałych i słusznych myśli i prawd ze strony kościołów. Grzechy i winy przeszłości mszczą się zawsze, długi ojców muszą być spłacone przez ich potomków i dziedziców! Rzut oka na bogatą pracę teologiczną kościoła ewangelickiego i katolickiego przekona każdego, który chce się przekonać, jak odmienne są dziś metody pracy teologicznej, jej cele i dążenia, zasady i podstawy od tych, które dawniej obowiązywały. Dziś teologia wielkich kościołów chrześcijańskich nie odnosi się ani wrogo ani obojętnie do żadnego fenomenu kulturalnego, do żadnego kierunku i prądu umysłowego, nie lekceważy żadnej prawdziwej zdobyczy nauki i wiedzy ludzkiej. Przeciwnie, rozważa ich wartość i znaczenie dla współczesnej ludzkości i bada je w jak najszerszych ramach ogólnego światopoglądu chrześcijańskiego. Sprzeciwia się natomiast zdecydowanie i stanowczo jednej rzeczy: próbie narzucenia wszystkim światopoglądu materialistycznego. Tak samo stanowczo i bezwzględnie odrzuca nauki, które głoszą prymat materii nad duchem i każą nam szukać szczęścia i celu dla naszych prac i dążeń wyłącznie w doczesnych, przyziemnych wartościach. Najbardziej ciekawe wynalazki i zdobycze kultury materialnej, najcudowniejsze postępy techniki, odkrycia biologiczne nie zmienią tego głębokiego nurtu życiowego, tej odwiecznej duszy naszej tęsknoty, jej pragnienia znalezienia pokoju, radości, oparcia o coś i w czymś, co wyższe jest od wszystkiego, co nas otacza, lepsze od naszych nieudolnych poczynań, świętsze od naszych niedoskonałych prawd. Do czego prowadzi materialistyczna nie-kultura, zaprzedanie się w niewolę mechanistycznego światopoglądu, w niewolę maszyny, teoryj i systemów komunistycznych, wtłaczanie każdej jednostki w ramy to-

talistycznego ustroju państwowo-gospodarczego, o tym przekonała się ludzkość współczesna, zwłaszcza narody wchodzące w skład olbrzymiego imperium bolszewickiego, bardzo boleśnie i dotkliwie. Zastąpiono indywidualizm kolektywizmem, marzono o władztwie ludu, a otrzymano dyktaturę, wobec której bledną wszystkie autokratyzmy, usunięto liberalizm gospodarczy a uzyskano najcięższą niewolę ekonomiczną. Wyrzucono i zburzono pracę duchownych, zapewne niedoskonałą, ale mimo ułomności stokroć lepszą od pracy tych, którzy nienawiść do każdej religi uczynili główną treścią przewrotnej i okrutnej swojej ewangelii Zrzucono lekkie i słodkie jarzmo Chrystusa i zamieniono je na gorzkie i ciężkie jarzmo Antychrysta, którego przyjście w płomiennych wizjach swoich przepowiadali narodowi swemu Sołowjew, Mereżkowski, Dostojewski i i. Wyśmiewano się z odwiecznej wiary człowieka w Boga, z jego szukania wieczności, zbawienia duszy, spokoju serca, poruszanego uczuciem grzeszności, przewrotności i zmysłowości. Głoszono wszechpotęgę nie Boga, ale rozumu ludzkiego, ludzkiej siły i woli. Uczono człowieka nie uznawać żadnego uczucia zależności od Boga, żadnego metafizycznego bytu, żadnej religii soterycznej, żadnych wartości transcendentnych. Maszyny, wykresy, kolchozy, kominterny leninizmy, trockizmy, stalinizmy, bezbożnictwo, oto nowy cel życia, nowa treść, nowe podwaliny przyszłości. Wszystko to spotęgowało tylko uczucie niepokoju, zamieszanie, chaos, uczyniło życie uboższym w prawdziwe wartości, pozbawiło człowieka radości, zadowolenia, zrobiło go marnym ziarenkiem, proszkiem, bezwartościowym zerem, drżącą przed każdym donosem towarzysza nieszczęśliwą istotą. Nadzieje materialistów i wrogów światopoglądu chrześcijańskiego nie spełniły się dotąd i nie spełnią się w przyszłości. Dymiące się kominy fabryczne, pełne szumu, wrzawy i ruchu warsztaty pracy, koryta pełne strawy, a nawet tych ludzkość nie ma, nie są wszystkim, nie mogą być ostatecznym celem ludzkich pragnień, wysiłków i tęsknot. Mimo znanych słów Arystotelesa, że człowiek jest tylko „uspołecznionym zwierzęciem", słowa drugiego myśliciela, że człowiek jest także „zwierzęciem metafizycz-

nym", nie powinne nam wypaść z pamięci! Człowiek nie żyjący samym chlebem, ale i Słowem Bożym, jak uczył Chystus, nie przestanie nigdy pieścić w swej duszy wizje coraz to doskonalszych i wyższych form życiowych, ustrojowych i myślowych, nie koniecznie zawsze i wyłącznie związanych z potrzebami ciała, wiecznie głodnego i niespokojnego. Z nizin, z ciasnoty, ograniczenia, z niewoli i udręki przyziemnego ludzkiego bytu zwracała się potężna myśl ludzka do Boga jako do źródła swego życia i do niego zwracać się będzie w każdej płaszczyźnie życia indywidualnego czy społecznego, wychowawczego czy religijnego. Gdyby nawet, co nieraz się dzieje, chciano stłumić tę tęsknotę, to wołanie człowieka do Boga będzie silniejsze od najsilniejszej burzy, będzie uderzeniem w skałę, z której, jak po uderzeniu Mojżesza [46]), strumień żywej wody na ludzkość popłynie.

Walki, które nasz kościół staczać musi, powinne nam przypomnieć, jakie były początki Chrześcijaństwa, pierwsze dzieje protenstantyzmu. Takie już jest przeznaczenie, taka wola Boża, niezbadana i święta, że w ogniu walk, trudów i cierpień hartuje się nietylko stal, ale i dola nasza, los każdego narodu, przyszłość ludzkości i kościołów. A Kościół pod krzyżem pozostawał i pozostawać musi! Czasy martwego pokoju nie były nigdy okresem jego chwały. „Ecce in pace amaritudo mea amarissima" — oto w pokoju smutek mój najsmutniejszy. To zdanie wielkiego i świętego męża Bożego, Bernarda z Clairvaux, powtarzał często nasz reformator Luter, dodając: „Die Kirche stehet nimmer aerger, denn wenn sie Ruhe und Friede hat. Die Kirche stehet allezeit in sehr grosser Gefahr und muss immer solches Unglueck erwarten, daraus sie nach menschlicher Vernunft nicht kommen kann. Und dieses ist ihr gemein Wort und rechter Titel, dass sie saget: Herr hilf uns, wir verderben. Sie verdirbet aber doch nicht. Sie wird stets von den Wasserwogen und Ungestuemmigkeit des Meeres hin und getrieben, dass sie vor ihren Augen anders Nichts siehet, denn eitel Verderben, und dass wir schreien: Wir verderben, und ist doch gleichwohl bei Gott noch immer Huelfe". W innym miejscu wyraża się: „Es stehet die Kirche, welche allezeit

von der Welt heftig ist geplagt worden, Gott Lob! noch, nimmt zu, ist froehlich, lobet Gott, ruehmet seine Wohltaten. Wir sind es nicht, die da konnten die Kirche erhalten, unsere Vorfahren sind es auch nicht gewesen, unsere Nachkommen werden es auch nicht sein, sondern der ist es gewesen, der da spricht: Ich bin bei Euch bis an der Welt Ende" [47]). Walka, ten rodzic i król wszystkich rzeczy, jak ją nazywa grecki mędrzec [48]), ten zasadniczy warunek naszej egzystencji, to prawo naszej duszy, wedle Proudhona [49]), znakomitego pisarza francuskiego, walka bezwzględna, okrutna i bezlitosna wobec wszystkiego, co się przeżyło, zachwiało, straciło wszelką rację bytu, nie może nikogo zadziwić, jak nie dziwi nas odwieczny przypływ morza, burza w przyrodzie, zmaganie się śmierci ze życiem.

Niedawno ukazał się w miesięczniku: „Deutsche Theologie" niezwykle oryginalny artykuł, w czasopiśmie teologicznym wprost nieoczekiwany, H. Kittela: „Kriegsakademie und Generalstab"[50]). Przedstawiając w krótkim rysie organizację Wielkiego Sztabu Generalnego w Niemczech i zasady i teorie sztuki wojennej wielkich wodzów i strategików niemieckich: Gneisenaua, Scharnhorsta, Clausevitza, Schliefena i Moltkego, autor kończy swoje wywody starą, wypróbowaną zasadą niemieckiego sztabu generalnego „Immer und unter allen Umständen auf den Kanonendonner losmarschieren". Może ta zasada będzie i nam pomocną, gdy, mówiąc o walkach światopoglądowych, w których orbitę wciągnięte zostały i Kościół i Chrześcijaństwo, zastanowimy się nad odparciem ataków, metodą walk i organizacją zwycięstwa. Walka bez nadziei zwycięstwa staje się niedorzecznością. Walczyć należy nie dla samej walki, ale dla urzeczywistnienia pewnych celów i zamiarów, do których się zdąża. Wrogowie chrześcijańskiej kultury nie ustają w swoich postanowieniach i wysiłkach doprowadzić do walnej bitwy, decydującej o przyszłości i dalszym rozwoju i kierunku tego, co krótko światopoglądem chrześcijańskim nazywamy. W tej walce każdy z nas nie może, jeśli sprawy Kościoła go zajmują, jeśli o nie dba, nimi się przejmuje, stać na uboczu jako bezczynny, obojętny widz. Takie żywiołowe przewro-

ty dziejowe, wstrząsy i kataklizmy, których świadkami jesteśmy wszyscy, które sięgają do głębi, do podstaw naszego życia, nie mogą być uważane jako małe, zwykłe chmurki na naszym nieboskłonie, które przejdą. W najgorszym wypadku spadnie na ziemię kilka kropel deszczu, po którym zajaśnieje dobre, ciepłe słońce! Wynik tych walk światopoglądowych będzie miał, tego zdania są wszyscy historycy kultury, badacze ruchów społecznych i psychologii tłumu, decydujące znaczenie i wykreśli nowe kierunki, w których popłynie dalszy nurt naszego życia. Ponieważ każda walka, jak ów przysłowiowy kij, ma dwa końce, dziś jeszcze nie można przewidzieć ostatecznego tych walk wyniku. Można prorokować, ale to nie jest rzeczą teologicznej nauki. Jej zadaniem jest śledzić uważnie i spokojnie, z której strony nadchodzi wróg Chrześcijaństwa, rozumnie i odważnie mu się przeciwstawić, albo nawet „maszerować w kierunku, z którego biją armaty". Okres, w którym teologia prowadziła, jeśli wogóle kiedyś przeżywała takie okresy, sielankowy żywot, niezamącony żadnymi burzami, minął. Czas owych „silent saints", cichych świętych, jak mówią anglicy, nie prędko nastanie. I teolog, obojętnie na którym odcinku pracy kościelnej działa, czy z ambony, czy z katedry przemawia, musi zdać sobie sprawę z tego, że przemawia do ludzi bardzo krytycznie nastawionych do treści jego przemówienia, do substancji jego religijnych nauk, do całej zawiłej struktury jego teologicznego światopoglądu, do jego maleńkich, sprytnych sztuczek. Nie imponuje tym ludziom symbolizm ani konwencjonalizm religijny, nie wzrusza ich powoływanie się na Tradycję i Ojców.

Człowiek dzisiejszy chce być szczery wobec siebie i Kościoła, czuje żal do przedstawicieli nauki chrześcijańskiej, że tę naukę obarczyli niepotrzebnym balastem, formułkami, założeniami dogmatycznymi, i stworzyli przepaść między tym, co było wczoraj, a tym, co jest dziś, lub będzie jutro. Wszak nawet ciemny mużyk rosyjski, mieszkaniec syberyjskiej tajgi, może najbardziej wierzący człowiek na świecie, odwrócił się od swoich popów, przestał szukać religijnej pociechy u tych, którzy nie umieli lepiej i sku-

tecźniej od niego pokonywać pokusy ciała, nie gardzili alkoholem, chciwie łaknęli grosza, prowadzili spory o sprawy doczesne, nie lepiej i nie gorzej od innych. Pierwszy lepszy agitator ewangelii nowej, komunistycznej, który zjawił się między ludem, z łatwością wyrwał z serc i dusz przywiązanie do Cerkwi i jej sług. Tak było w Rosji. A w Niemczech? W imię zasad krwi i rasy, nowego ideału narodowego i nowego etosu państwowego nawołuje się do walki z Kościołem, do bojkotu nabożeństw, do zaniechania praktyk religijnych, do przebudowy całego ustroju i życia kościelnego i bezwzględnego podporządkowania go życiu Państwa i celom pracy Narodu, uznających Kościoły o tyle, o ile nie sprzeciwiają się w biernym, karnym posłuszeństwie ich polityce i rządom [51]).

W tych walkach, co dziś nie ulega już żadnej wątpliwości, tworzy się nowy światopogląd. Jak w czasach Odrodzenia, Humanizmu i Reformacji stoimy przed doniosłą rewolucją, która zasięgiem swym wszystkie dziedziny społecznego, ekonomicznego, umysłowego i religijnego życia jużto ogarnęła, jużto dalej ogarnie, przeniknie i przekształci. Wchodzimy przy dźwiękach rewolucyjnej marsylianki, innej wprawdzie na Wschodzie i innej na Zachodzie, do nowej epoki dziejów! Z czym przychodzimy, cośmy zostawili na naszej dotychczasowej drodze, porzucili jako niepotrzebny nam już sprzęt, to i nas teologów powinno obchodzić. Jeśli nie będziemy się orientowali w tych walkach, lekceważyli sobie, jak nieraz, przeciwnika, jeśli nie skoncentrujemy wszystkich sił naszych w pewnych punktach, dla odparcia ataków — i, co najważniejsze, nie pozbędziemy się nawet w takiej przełomowej chwili swych dawnych błędów i wad, to znajdziemy się pewnego poranku w takiej sytuacji, dla której określenia prof. teologii E. Hirsch w świetnym swoim artykule: „die Lage der Theologie" [52]) użył pięknej przenośni, że sztandar nasz będzie należał do wroga, albo jak Wyspiański się wyraził w innym wprawdzie związku i w innej sytuacji, tylko sznur nam się zostanie.

Nie mędrkowanie na temat teologicznego położenia, nie płytkie rezonerstwa albo zarozumiałe mentorstwo zmuszają i nas te-

ologów do przemawiania na szpaltach pism kościelnych, w naszych rocznikach, ale głęboka troska o dalszy rozwój, o przyszłość, więcej jeszcze, o byt naszego kościoła ewangelickiego na całym świecie, we wszystkich krajach, zwłaszcza tu u nas w Polsce, gdzie z woli Bożej działamy i działać chcemy z tą głęboką wiarą w sercu, że i prace naszego kościoła przynosiły i przynoszą naszej Ojczyźnie dobre owoce.

IV.

Rozważanie win Kościoła i błędów naszej pracy teologiczno-kościelnej i krytyka naszych systemów i nauk dogmatycznych, w czasach przełomu i powszechnego przewartościowania wartości, mogą mieć podwójny cel:

a) negatywny. Polega on na tym, że w oczach ludzkości zohydza się i poniża pracę Kościoła, jego misję i powagę. Wykazuje się niecelowość i nierealność jego haseł, programów, niezgodność jego zasad i założeń z rzeczywistością. Dodaje się do tego prawdziwe albo przesadne wiadomości o życiu i działalności duchownych, sprzecznych z tymi zasadami i szczytnymi nakazami, które ci duchowni z urzędu niejako głoszą. Nie z chęci doprowadzenia skarconych i poniżanych duchownych do skruchy i poprawy, ale dla wywołania publicznego skandalu. Istnieje jednak i b) krytyka pozytywna, pożądana. Jej zadaniem jest naprawa, wzmocnienie zaufania, przywrócenie ładu i porządku, wyrzucenie plew a zatrzymanie dobrego ziarna nauki Kościoła. Niestety krytyka negatywna i szkodliwa większą odgrywa rolę aniżeli pozytywna i z punktu widzenia prawdziwego dobra Kościoła konieczna i pożądana. Wystarczy przeczytać takie dzieła jak Gibbona[53]), wielkiego historyka angielskiego, nawróconego przez Jezuitów na katolicyzm: „Dzieje rozkładu i upadku Imperium Rzymskiego", Rankego: „Historię Papieży", różne „Specula Clericorum" i „Epistołae Obscurorum Virorum", aby nabrać wstrętu do Kościoła, jego sług, instytucyj, systemów i nauk. Nasze rodzime i cudze „Worki Judaszów", rabelesowskie i swiftowskie satyry, karykatury owych szczwanych lisów w habitach, komżach i togach, zawsze

z niezwykłym zaiteresowaniem były czytane, oglądane i studiowane. Wielu z nas lubi wpatrywać się w owe wklęsłe lub wypukłe zwierciadła, które odzwierciadlają w sposób nienaturalny, dziwnie mały, albo groteskowo powiększony obraz. A w „menażerii ludzkiej” zawsze chętnie i typy chciwych, lubieżnych, obłudnych, przewrotnych i głupich duchownych wystawiano na pokaz. Pamięć nas jednak częściej opuszcza, gdzie o ofiarnych czynach, o błogosławionej, znojnej i niewdzięcznej pracy Kościoła i jego sług, dokonanej bez rozgłosu, bez świadków, o cichym i pokornym apostolacie w imię Bożej miłości, dobroci i prawdy należałoby świadczyć. Znaczenie i wartość tej pracy, tego ogromu dzieł dla rozwoju i dla postępu cywilizacji i kultury zbyt dobrze są znane i ślady tej pracy tak są utrwalone w księgach ludzkiego pielgrzymstwa, że zbyteczne jest szerokie rozpisywanie się na ten temat. Nie samych Aleksandrów VI i Torquemadów kościół rzymski posiadał, miał i ma także Leona XIII i Piusa XI, Franciszka z Asyżu i Wincentego a Paulo. A nasz Kościół? Czy jego ostoją byli owi generalni superintendenci, którzy garnęli się do słońca łaski królewskiej, cesarskiej, książęcej i łaknęli uznania możnych tego świata?

Czym były ich zasługi, ich prace, wobec zasług, niezłomnego ducha naszych reformatorów, z których tacy Knox, Zwingli, Latimer, Łaski znosili udrękę więzienia, tortur, śmierci, wygnania, bez słowa skargi, dla świętej sprawy religijnego sumienia i wiary? Czyż spadkobiercami tych wielkich wodzów protestantyzmu, tego ludu ewangelickiego, który nie dał sobie wydrzeć z serca swojej wiary, nawet pod groźbą kary śmierci i utraty mienia, który rzucał z bólem i żalem ojczyznę i szedł na poniewierkę i udrękę do obcych krain i narodów, między innymi nie byli owi pasterze zborów ewangelickich w Rydze, rozstrzelani przez bolszewickich zbirów? Czy nie możemy zaliczać do męczenników wiary naszej owych stu kilkudziesięciu naszych księży, którzy na rozległych obszarach europejskiej i azjatyckiej Rosji zginęli w więzieniach, lub postawieni pod ścianą, czekali na salwę, niosącą im koniec katuszy i niewymownych mąk? Gdzie jeszcze jest zdolność

poświęcenia, gdzie twarde wytrwanie we wierze, gdzie miłość do Kościoła, do braci, do ludzkości, tam nie należy mówić o upadku, zmierzchu i rozkładzie chrześcijańskiej kultury, religii i światopoglądu. Nie na występnych, obłudnych i zacofanych duchownych, na nieudolnej ich pracy, na pustych ich słowach opierał się Kościół, dawniej i dziś, ale na pozytywnej pracy kościelnej, która mimo krzyku i rozgwaru niespokojnych naszych dni, idzie swoim torem. Praca ta konstruktywna w swoich celach, niewzruszona w swojej nadziei lepszego jutra dla całej ludzkości i dla wszystkich kościołów, głoszących ideę ogólnoludzkiego braterstwa i miłości, nie może być ani zaniechana, ani nie powinna być zwalczana, jak czyni to ten i ów kraj ku własnej szkodzie. Warunki, w których ta praca się odbywa, jej metody podlegają różnym modyfikacjom, jej warunki się zmieniają, odpowiednio do zmienionych stosunków i warunków życiowych, ale cel tej pracy musi pozostać nienaruszony i stały: obraz coraz to doskonalszej ludzkości, uznającej prymat dobra przed złem, światła przed ciemnością, prawdy przed fałszem, ducha przed materią. Nienaturalne warunki współczesnego życia, nacechowanego niepewnością i lękiem przed jeszcze groźniejszymi przewrotami, domagają się od nas wszystkich dokładnego rozejrzenia się w sytuacji, w której i nasze kościoły się znalazły. Sytuacja ta może być rozpatrzona i zanalizowana w kilku płaszczyznach. Można, jak to czyni bolszewizm, a po części i niektóre antykościelne sfery i czynniki Trzeciej Rzeszy, stanąć na stanowisku, że okres wpływu i oddziaływania kościoła chrześcijańskiego, jego nauk, systemów, krótko mówiąc, jego światopoglądu, na bieg dziejów, na przyszły rozwój stosunków kulturalnych, jest zamknięty i skończony. Rozpoczęła się walka o nowy, areligijny światopogląd, o nową rzeczywistość, nową formę i treść życia, w którym różnego rodzaju ideologie religijne nie będą miały już żadnego miejsca i zastosowania. Kościoły jednak przeżyły niejedną burzę dziejową i nie tracą nadziei. Walkę im już u progu powstawającego Chrześcijaństwa i tworzącego się Kościoła zawsze przepowiadał sam Jezus Chrystus. Nawołując swoich uczniów do wiary i wytrwałości, napełnił równocześnie i serca ich otuchą i na-

dzieją w zwycięstwo sprawy Bożej. A z tą wiarą i świętym umiłowaniem prawdy ewangelicznej walczyli i odnosili zwycięstwa wszyscy wielcy bohaterowie Kościoła. Sprawa Boża zawsze jest i pozostanie sprawą postępu, prawdziwej wolności, sprawiedliwości, dobroci i piękna. Taką jest i taką pozostać musi! Może kiedyś znikną ostatnie ślady historycznych religij, jak zniknęły z powierzchni ziemi prastare zwierzęta, rośliny, narody i rasy. Może w przyszłości spoglądać będzie ludzkość, po latach tysięcy, na przeróżne dogmaty, wierzenia, formy kultowe, symbole z taką samą ciekawością, z jaką dziś spoglądamy na wykopaliska, skamieniałe resztki wymarłych, olbrzymich okazów przedpotowej fauny w jednym z naszych wielkich muzeów przyrodniczych. Rozwój i postęp nauki otwierają nam coraz to nowe horyzonty i kościoły powinny nie tylko cieszyć się z tego wielkiego, niezwykłego rozwoju nauk i wiedzy, ale i same z niego korzystać i współdziałać w dążeniach i pracach badawczych wszystkich gałęzi i kierunków ludzkiej myśli i umiejętności. Religia, oparta na przeświadczeniu, że istnieje nie tylko ruch i rozwój, prawa i zasady bytu, ale ostatnie tego bytu przyczyny, założenia i źródła, zrozumiana należycie, wyraża nic innego, jak wiarę w istnienie ogniska, w którym wszystkie promienie się zbiegają, więzi, która wszystko łączy i spaja, zasady, z której muszą być wyprowadzone wszystkie wartości i ostatni sens każdego bytu. Formy religijnego życia, to kruche naczynie, które religijność zamyka w sobie, zewnętrzne dodatki, znaki, godła, symbole, ryty i systemy, wszystko to, jako twór dziejowy, może ulec przeobrażeniom, może być nawet odrzucone jako nieistotne. Religijność jest rzeczą daleko ważniejszą aniżeli te czy owe religie, obrzędy kultowe, do których coraz mniej wagi ludzkość przywiązuje. Jest ona sprawą ludzkiego serca i uczucia, jest tęsknotą duszy ludzkiej, przejętej do głębi serca tajemnicą bytu, jego wielkich, nierozwiązanych dotąd zagadnień, jest pragnieniem znalezienia celu, sensu, całości i istotności w tym wszystkim, co nas otacza, w makro- i mikrokosmosie, co z głębin życia jako pytanie i zagadnienie zwraca ku nam swoje tajemnicze lica. Światopogląd chrześcijański nie popełnia żadnego błędu, nic w nim nie ma nie-

logicznego, jeśli stawia postulat o sprawczej przyczynie wszystkiego. Zachwycać się cudowną maszyną, wykonującą cały szereg ruchów, celowych i rozumnych prac, a nie uznawać, że istnieje jakiś konstruktor tej maszyny, to nie mieści się w ramach zwyczajnej logiki. Ludzkość, wiedziona trafnym instynktem, nie chce, by wyrywano jej z duszy te wierzenia, które torowały jej drogę, budziły zapał do rzeczy świętych i szlachetnych, nie pozwoliły jej zginąć w największej niedoli. Wołanie proroków bolszewickich: każde wierzenie w Boga jest nonsensem, nie od dzisiaj rozlega się na świecie. Już psałmista wie, że głupcy mówią w sercu swoim: nie ma Boga. Ps. 14, 1. Tę ostatnią twierdzę, którą jest chrześcijański, idealistyczny światopogląd, należy zburzyć, aby zapanował na świecie materializm, niosący ludzkości, nie, jak w micie o puszce Pandory, zło, nieszczęście, spory, nędzę, walki i trudy, ale nieznaną dotąd radość, szczęśliwość, pokój i sprawiedliwość. Ironia Lenina, blasfemiczne uwagi Bucharina o Bogu, który „obok Adama stworzył i pchły i nierządnice, morderców i trędowatych, lues i wódkę” [53]) są tak niedorzeczne i płytkie, że zbyteczne jest nad tym dłużej się zatrzymywać. Przy znanej ciemnocie, bierności na pół tylko cywilizowanych ludów Eurazji, którym, wedle słów Bierdiajewa, Dżenghis-Chan zawsze był bliższy, aniżeli Włodzimierz W., propaganda takich haseł może liczyć na powodzenie. Czy jednak na długo? Kościoły przechodzą nie tylko w Rosji ciężką próbę ogniową, lecz wszędzie na świecie. Nie tylko ich duchowni, ich instytucje, prace, metody działania wśród ludu są przedmiotem zaciekłych ataków, ale i to, co substancją kościołów możemy nazwać: ich nauki, zasady podstawowe i światopoglądy. Nad niejednym zarzutem teolog i teologia nowoczesna nie mogą przejść do porządku dziennego. Ich obowiązkiem jest ustosunkować się do wszelkiej pozytywnej krytyki przychylnie, zbadać każdą słuszną skargę, wszelkie argumenty rozważać celem przygotowania się i odparcia niesłusznych zarzutów i do zmiany tych rzeczy, które zmieniane być powinne dla dobra samego Kościoła. Czasy przełomowe, a w takich bezsprzecznie żyjemy, nie upoważniają nikogo do załamania rąk, do beznadziejnego pesymizmu,

ciągłych skarg i biadań. Zapewne, że kościoły mają sobie niejedno do zarzucenia, nie zawsze umiały stanąć na wysokości zadań i obowiązków swoich. Zarzut ten może równie śmiało być skierowany przeciw wielu innym instytucjom, urządzeniom życia społecznego, formom ustrojowym i t. p. Jak „montowanie defetyzmu i uczuć lęku przed kastrofami" nie jest objawem dodatnim w żadnym społeczeństwie, tak samo i kościoły nie powinne szerzyć i wzbudzać ducha zwątpienia. Niestety należy stwierdzić, że w ostatnich kilkunastu latach kościoły ewangelickie opanowane zostały dziwną psychozą, że praca ich nie wykazuje żadnych owoców, że zagraża im upadek, że stoją nad przepaścią. Tak wyraził się Tillich [54]), że zwłaszcza teologia opanowana jest manią zupełnej bezcelowości jej starań, nauk i prac. Słowa takie, jak: „ein selbstzerstörerischer Rausch des Erfolgsverzichtes" możliwe są niestety tylko w naszym kościele. Nie słyszeliśmy takich skarg z ust teologów katolickich, jakkolwiek ci również dobrze wiedzą, jak ciężkie chrześcijaństwo przechodzi walki, na jakie jest wystawione ataki. Trudno się dziwić laikom w naszych kościołach, że sceptycznie spoglądają na prace teologów, na trudy i wysiłki, zainteresować jeszcze ludzi ich zagadnieniami i ich światopoglądem. Przecież jeden z bardzo wybitnych i wpływowych do niedawna kierunków ewangelickiej myśli teologicznej, teologia dialektyczna, aż do przesady poczęła głosić, że nasz kościół z próżnymi rękoma stoi przed narodem, że jesteśmy żebrakami, że nasza teologia, jak ją Barth [55]) określił, jest teologią bez pociechy — eine trostlose Theologie. Czy będąc „ludźmi biednymi, pobitymi, którzy się znajdują w niemożliwej sytuacji", czy tęskniąc za „pełną formą katolickiego nabożeństwa", za magnifikatami, autorytetem rzymskiego kościoła, czy wreszcie, jak w kościele anglikańskim, pragnąc się odrodzić przez wprowadzenie sakramentalizmu rzymskiego, gdyby to zostało spełnione, jako kościół Reformacji nie znaleźlibyśmy się naprawdę w niemożliwej sytuacji? Czy nas te biadania, płacze i narzekania nie narażają na zarzuty, że widocznie źle wygląda sprawa i przyszłość naszego kościoła, jeśli nawet tacy wybitni teolodzy w ten sposób zapatrują się na dzisiejsze położenie

Kościoła i Chrześcijaństwa? Wystawieni na pośmiewisko przez antykościelne i antyreligijne prądy, możemyż liczyć na powodzenie i zwycięstwo naszego stanowiska, naszej pracy, jeśli nawet nasi własni teolodzy manifestują swoją niewiarę w celowość i trwałość tej pracy? Ich wiara, ich pewność i zaufanie do Kościoła i jego nauk powinne się udzielać innym! Teologiczne chorągiewki na dachu, obracające się z wiatrem, nie mogą wywołać tego uczucia pewności i zaufania. Negatywna krytyka Kościoła w jego potrzebach i jego walkach światopoglądowych nic a nic nie pomoże, osłabi go tylko jeszcze bardziej i sprowadzi jego upadek i ruinę. Liberalna teologia 19 stulecia, jej sceptycyzm i agnostycyzm, filozoficzno-spekulatywne mędrkowanie, odrzucanie jednej podstawowej nauki chrześcijańskiej po drugiej, to nieustanne rozwodnienie substancji kościelnej, celowe i obmyślane podcinanie korzeni u podstaw naszej nauki i wierzeń religijnych, wszystko to nie mogło pozostać bez szkodliwych w najwyższym stopniu następstw dla kościoła naszego i jego przyszłości. Nawrócenie z tej drogi, nie poddawanie się więcej wpływom takiej destruktywnej teologii i teologów, chociażby nimi byli nawet Schleiermacher, Ritschl, Harnack i in., albo rzecznicy głośnej, ale, niestety, przecenianej i przereklamowanej teologii dialektycznej, jak Barth, Gogarten i in., to może najważniejsze zadanie teologii ewangelickiej tych przełomowych czasów. Droga, którą powinna obrać, nie prowadzi ani do Rzymu ani do Londynu lub Oksfordu. Żaden ruch Oksfordski, lub zachwalona przez Heilera [56]) t. zw. „Bewegung zur Hochkirche" z jej wyraźnym katolickim profilem, nie mogą nam wydawać się drogą właściwą, którą w przyszłości należy kroczyć. Naszą drogą jest wskazana nam przez naszych reformatorów w Wittenberdze i Genewie. Postać Chrystusa, Słowo Boże i objawiona nam w nich łaska Ojca naszego w Niebiesiech, są naszym drogowskazem. Gdzie ludzkość szła tą drogą, tam posuwała się wśród walk, trudów i cierpień w górę, ku szczytom dobra i prawdy. Zbaczając z drogi ewangelicznej prawdy i żywota, zniżała cele swoje, traciła z oka swoje powołanie, swój świetlany ideał i charakter. Nie odstępstwo od tego czy owego systemu dogmatyczne-

go, ale odstępstwo od Chrystusa i Jego Ewangelii, szerzące się wśród członków naszego kościoła, jest groźnym objawem naszych czasów. Groźniejszym, aniżeli zewnętrzny wróg, jest wróg wewnętrzny, który brakiem wiary i ufności, zwątpieniem swoim i lękiem zaraża innych i czyni ich niezdolnymi do wytrwałej obrony Kościoła. Żadne, najdoskonalsze nawet organizacje i prawa, opieka Państwa, środki materialne, wpływy i stosunki nie zastąpią ducha jedności, stałości i wewnętrznego przekonania o słuszności naszej sprawy, o prawdziwości i szczerości naszego religijnego życia, czystości i prawości naszych czynów moralnych. Nie słów pięknych, wzniosłych mów, szczytnych haseł ludzkość oczekuje od chrześcijan, ale czynów prawdziwie chrześcijańskich. Do tych zagrzewać, jest również jednym, i to najważniejszym zadaniem każdej prawdziwej teologii chrześcijańskiej. Czym lepiej będzie umiała uwolnić się od tej zmory, która ją od wieków trapi, od mędrkowania i szukania zbawienia ludzkości w kurczowym trzymaniu się przestarzałych systemów, formułek dogmatycznych, pustych frazesów, tym lepiej dla niej, tym pewniej przetrwa burze naszych czasów. Kościołowi trzeba wierzących pracowników, do głębi przejętych ważnością swego powołania, swojej misji i apostolstwa sług Bożych. Członkowie Kościoła wraz z duchownymi przywódcami muszą się stać znowu karną, zdyscyplinowaną armią, świadomą swojej siły, ufną w pomoc Boga i gotową do walki. Chwiejny, niezdecydowany, wiecznie krytykujący, analizujący i filozofujący protestantyzm się nie ostoi. Rozdarty waśniami Kościół, który opiera się na kruchych podstawach pomocy Państwa, Społeczeństwa, liczący na koniunkturę, kompromisowy i oportunistyczny, zwycięstwa nie odniesie.

Cały świat dziś czuje, że stoi przed nową epoką swoich dziejów. Nikt i nic na świecie nie wstrzyma prądu umysłowego, społecznego i ekonomicznego, który wskaże ludzkości nowe drogi i nowe cele. Żaden Kościół nie wtłoczy dzisiejszego człowieka w łożysko dawnych, przestarzałych form myślenia, nie zmusi go do trzymania się systemów naukowych, moralnych i religijnych, o których w głębi duszy jest przekonany, że nie odpowiadają prawdzie i rze-

czywistości. W sferze tak subtelnej i indywidualnej, jaką jest sfera naszych wierzeń, przekonań religijnych, przymus, odwoływanie się do czynników takich, jak państwo, władze, groźby i kary, nie odniosą żadnego skutku. Człowieka wierzącego, odnoszącego się z całym zaufaniem do swego kościoła i jego nauk, uważamy i dziś za najlepszą podporę i obrońcę Kościoła. Zadaniem Kościoła i jego teologii jest czynić wszystko, co do nich należy, aby można im ufać, wykazać, że na ufność i wiarę w całej pełni zasługują. Czy nasz kościół dziś cieszy się takim zaufaniem, niezbędnym, jeśli ma mieć autorytet? Czy wszystkie nauki dogmatyczne, przez jego teologię głoszone znajdują jeszcze oddźwięk w sercach jego członków? Na te pytania, w ścisłym związku z walką o nowy światopogląd, pragnie odpowiedzieć druga, dogmatyczna część tego studium.

CZĘŚĆ II.

EPISTEMOLOGICZNO-DOGMATYCZNA.

I.

Każda wiedza ludzka, każda dyscyplina nauk, nie wyłączając nawet nauk ścisłych, jak matematyka, fizyka, chemia i in., posiada swoje metody pracy i badań, najbardziej jej odpowiadające, dąży do pewnej syntezy i do usystematyzowania swoich naukowych prawd i poglądów. Każda nauka posiada również cały szereg zagadnień, które stale są przedmiotem krytyki poznawczej. Zagadnienia epistemologiczne, teoriopoznawcze, niejednokrotnie wpływają w wysokim stopniu na strukturę naszego światopoglądu [57]). Ten nigdy nie jest wielkością stałą, ale zmienną. W miarę postępu, ewolucji nauk, zmienia się i nasz pogląd na świat. Historia filozofii przedstawia nam z dziejami myśli ludzkiej także dzieje naszych światopoglądów. Inaczej spoglądał na świat człowiek antyczny, inaczej człowiek wieków średnich, a zupełnie innymi oczyma patrzy na życie nas otaczające, na fenomeny świata fizycznego i psychicznego, człowiek współczesny. Jakie walki staczali uczeni w obronie swoich tez i badań! Z jaką obawą wielki Kopernik podał do powszechnej wiadomości genialne swoje odkrycie! Z jakimi drwinami Francuskiej Akademii Umiejętności spotkali się uczeni tej miary, jak Arago, Lavoisier i in. Kto nie ubolewał nad losem Daveya, Huyghensa, Galileusza, Harveya, Jennera i wielu, wielu innych odkrywców, wynalazców i badaczów?

Niejednokrotnie najwybitniejsi przedstawiciele nauk, głębocy myśliciele, którym ludzkość zawdzięcza odkrycia i wynalazki niezwykłej wagi, odnosili się do pewnych teoryj i pomysłów, zawiera-

jących w sobie doniosłe odkrycia naukowe, sceptycznie. Z akcentem stanowczości wyrażali się o tym i owym przedłożonym im pomyśle: nielogiczne, fantastyczne, niemożliwe! A jednak później się okazało, że niewiara tych uczonych, ich teorie i obliczenia zostały przekreślone i obalone przez nowe, genialniejsze jeszcze obliczenia i teorie. Droga i rozwój myśli i wiedzy ludzkiej od czasów greckich filozofów: Talesa, Anaximandra, Heraklita do Ostwalda, Plancka, Bohra, Eddingtona, Rutherforda i Einsteina naszych czasów są chyba najlepszym sprawdzianem jednej, niezawodnej prawdy, że ostatniej prawdy, zasadniczej podstawy bytu, istotnych praw rządzących całym światem nie poznaliśmy dotąd. Już sto lat temu jeden z największych matematyków, Gaus [58]), w proroczym wyczuciu tych doniosłych zmian, które współczesna nauka przechodzi, zawołał: „Z pokorą należy przyznać, że np. przestrzeń posiada jeszcze rzeczywistość poza naszym duchem, któremu żadnych praw a priori przypisać nie możemy". Wybitny fizyk angielski, Eddington [59]), oświadcza, że „fizyka zajmuje się światem cieni, jej charakter jest ciągle tylko symboliczny". Słyszymy wyznanie jednego z przedstawicieli t. zw. logistyki, Carnapa [60]): „Die Gegenstaende der Wissenschaft sind fast durchwegs Quasigegenstaende. Alle Wirklichkeit ist psychischer Art. Das moderne mathematische Denken ist in der Grundlage seines Wissens in arge Verlegenheit geraten. Ebenso ist die mathematische Logik in die Sackgasse der modernen Erkenntnistheorie hineingeraten". H. Weyl [61]) w swoim dziele: „Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft" na pytanie, dlaczego człowiek stoi przed zagadkową, tajemniczą rzeczywistością, odpowiada: „Die Antwort darauf liegt denn doch jenseits des Wissens, allein in Gott". G. Kraenzlin [62]) dodaje, nie bez racji: „Der Naturwissenschaftler ist an sein Ende gekommen. Er streckt die Waffen und kapituliert". Kiedy przed pół wiekiem materialiści oświadczyli z dumnie podniesionym czołem, że na zasadach materialistycznego światopoglądu oparta nauka wydrze niebawem życiu i przyrodzie ostatnie tajemnice, przepowiadali nie tylko zmierzch metafizyki, ale i upadek religijności. Haeckel, Ostwald i in., jak przed nimi Mo-

leschott, Buechner, Vogt, i starsi od nich słynni francuscy materialiści: Holbach, Lamettrie, d'Alembert i i. dla religijnych fenomenów, wiary w Boga nie zostawili w swoich systemach żadnego miejsca. Mówiono za Laplacem: „Je n'avais pas besoin de cette hypothèse" [63]). Jak daleko współczesna nauka odbiegła od tego płytkiego materializmu! Jakie poczyniła postępy! Ostatnich zagadnień bytu nie rozwiązała i przyznała, co, zdaniem naszym jej chlubę przynosi, że jednak tych zagadnień ignorować i lekceważyć nie powinna żadna nauka.

Jakkolwiek ramy tej pracy, małe i ciasne, której zadaniem jest wykazać wpływ współczesnej nauki na tworzący się nowy światopogląd, nie pozwalają na szersze ujęcie i przedstawienie doniosłych i głębokich zmian we wszystkich dziedzinach wiedzy ludzkiej, to jednak krótki chociażby rzut oka na najważniejsze i najbardziej istotne elementy tego światopoglądu jest rzeczą konieczną. Jeśli dla lepszego zrozumienia stanowiska, które współczesna wiedza zajmuje, cofniemy się do początków pierwszego systematycznego światopoglądu u Greków, do Platona i Arystotelesa [64]) przede wszystkim, to widzimy, że punktem wyjścia dla wszystkich tych badań filozoficznych jest zasada (arché) bytu. U Platona założeniem i początkiem każdego konkretnego, materialnego bytu jest byt metafizyczny, świat realny jest odbiciem świata idei. Tylko świat idei jest światem przedmiotowym, tylko on narzuca naszej myśli kierunek. Platon pierwszy zwraca naszą uwagę na fakt taki, że możemy określić jakąś rzecz, której in concreto nie ma. Istnieje np. równość, sprawiedliwość, koło, kwadrat, wyrażamy o tych rzeczach sądy, a jednak istnieją one tylko in abstracto. Wielkiemu uczniowi Platona, Arystotelesowi, wydaje się ta cała koncepcja jego mistrza o ideach i świecie idealnym zbyt fantastyczną. Jednak zagadnienie poznawalności bytu, owej arché, podstawowej zasady wszystkiego, każe mu szukać drogi do zrozumienia dokładnego chociażby świata realnego, jego zjawisk i praw. Do poznania należy wpierw stworzyć sobie odpowiednie „organon", narzędzie. Jest nim dowód myślowy, oparty na pewnych przesłankach i dochodzący do pewnych wniosków. Arystoteles jest twórcą sylogizmu

i sztuki racjonalno-dyskursywnego myślenia. Logika tego filozofa i wbudowane w nią zdanie wzgl. zasada sprzeczności (principium contradictionis) i kategorie myślenia, których Arystoteles 10 rozróżniał, prawie przez 2000 lat były nienaruszane. Nie mniej wielkie znaczenie miała Metafizyka Arystotelesa, którą nazwał pierwszą filozofią. W niej są przedstawione najważniejsze zagadnienia, które od czasów tego myśliciela zajmowały umysły wszystkich tych, którzy nad treścią życia wogóle się zastanawiają. A tymi zagadnieniami są: forma czyli zasada bytu, istota materii, sprawcze przyczyny i cele, którym każdy byt służyć musi [65]). Platońsko-Arystotelesowska metafizyka odgrywa następnie doniosłą rolę w światopoglądzie Średniowiecza. Augustyn, wszyscy wielcy scholastycy, z Tomaszem z Akwinu na czele, kroczą śladami tych wielkich nauczycieli ludzkości. Spekulatywne rozważania i dowody na istnienie Boga u Anzelma Kantuaryjskiego, spory nominalistów i realistów o istotę t. zw. „uniwersaliów", genialny system Tomasza [66]) z jego podstawowymi zasadami: 1) co zostało poruszone, zawdzięcza ruch swój sprawczej przyczynie i 2) każdy skutek posiadać musi swoją przyczynę, wszystko to pozostaje w ścisłym związku ze światopoglądem wieków średnich, dla którego w centrum wszystkich zagadnień jest ów antyczny pogląd o przedmiotowości świata transcendentnego, świata idei, i o myśleniu, jako dążeniu do zrozumienia i możliwie najlepszego ujęcia metafizycznego bytu, transcendentnego świata. Nie ten nasz świat empiryczny, który nas ludzi, którego zmysłowe przejawy są tylko akcydencjami przypadkowymi, ale świat transempiryczny, ponadzmysłowy, jest ową rzeczywistością, prawdą i istotnością. Na dnie wszelkiej pracy filozoficzno-religijnej Średniowiecza, jądrem wszystkich systemów, jakie ono wydało, jest jedno, najważniejsze pytanie. Tomasz z Akwinu w swojej „Summie" stawia to pytanie zaraz na początku „An Deus sit"? [67]). Czy jest Bóg? Wszystkie formy naszego bytu, jego prawa i przejawy mają jedno wspólne, pierwsze źródło. Jest nim Bóg. Nie założenie pracy filozoficzno-teologicznej epoki scholastycyzmu jest błędne, ale owe akrobatyczne, ultraspekulatywne rozważania, nienaturalne, sztuczne jak

kukły systemy i poglądy. Przeciwko tym arcymądrym teologom, którzy chcieli żywego Boga, jego dzieła i plany ująć w ciasne formułki dogmatyczne, wyczerpać, jak w znanej legendzie o Augustynie i chłopaczku, co to chciał wyczerpać ocean, głębię Boga, poznać wszystkie Jego tajemnice, drogi i zamiary, budzi się niebawem reakcja w Mistyce [68]). Na różne hasła, jak: credo ut intelligam, albo: intelligo ut credam, odpowiada Bernard z Clairvaux: „Tantum cognoscitur Deus, quantum diligitur!". O tyle poznajemy Boga, o ile Go kochamy. Kto odczuwa Boga w duszy swojej, umie Go ogarnąć miłującym i wierzącym sercem, temu żadne rzekome dowody nie są potrzebne, żadne „analogiae entis" [69]). I mistycy cenili słowa Tomasza: „Ille, qui considerat altissiman causam totius universi, quae Deus est, maxime sapiens dicitur" [70]). Nie ufali tylko tym, którzy swój stosunek do Boga zbyt biegle układali wedle swoich finezyjnych systemów spekulatywnych. Przeciwko tym naukom i całemu światopoglądowi scholastycznemu powstaje pod koniec 15 wieku ów potężny prąd umysłowy, zwany humanizmem i odrodzeniem, a z początkiem 16 stulecia ów żywiołowy ruch religijny, zwany reformacją. Wszystkie te trzy kierunki celowo dążą do obalenia średniowiecznego światopoglądu, do pogłębienia i wiedzy i wiary za pomocą nowych metod i środków badawczych, poglądowych, eksperymentalnych, matematycznych. „Doświadczenie jest podstawą wiedzy", mówi genialny Leonardo da Vinci [71]). „Księga Wszechświata jest napisana językiem matematycznym" oświadcza Galileusz [72]). Niezawodnie przypomniał sobie przy tym słowa Platona: „Bóg Stwórca musiał być matematykiem!" [73]). Jednak nie zupełnie zrywają nowe czasy swojej łączności z wiekami średnimi. Zdanie Tomasza: Każdy skutek musi mieć jakąś przyczynę, prawo przyczynowości i myślenie matematyczne otwierają nową drogę umysłowości ludzkiej i pracom badawczym.

Tylko to może uchodzić jako absolutnie pewne, co jest przedmiotem ewidencji i opiera się na stałych, niezmiennych danych matematycznych. Ścisłą staje się wiedza wzgl. nauka wtedy, kiedy pracuje metodą matematycznego myślenia, logicznego i aksjoma-

tycznego. Metodę tę stworzył i przedstawił w swoim „Discours de la méthode" (1637) filozof-matematyk Kartezjusz [74]). Jeśli się o przełomowym okresie pośredniowiecznym Eucken [75]) wyraża: „Ein neuer Geist ist im Erwachen, est fehlt nur noch ein grosser Denker. Ein solcher Denker erschien in Descartes", to oddaje temu myślicielowi hołd i uznanie, które mu się słusznie należały i należą. Scholastyczne metody badań, to wieczne kręcenie się w kółku, ten chaos poglądów, odwoływanie się do tradycji, gdzie zabrakło rzeczowych argumentów, pragnął Kartezjusz raz na zawsze usunąć, zachwaszczone dogmatyzmami pole badań naukowych, filozoficznych, oczyścić i oprzeć każdą pracę badawczą na owym stałym punkcie archimedesowym: na myślącym podmiocie. Zdania Kartezjusza: „Cogito, ergo sum, drugie, nieco dłuższe: Sum res cogitans, quae est notior, quam corpus, i trzecie: illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio" [76]), w całej pełni zrozumiane, najlepiej wyrażają nowy kierunek, w którym odtąd myśl ludzka poruszać się winna. Do jasnego i wyraźnego dowodzenia, postępującego krok za krokiem, od rzeczy prostych do złożonych, celowo i systematycznie, żadna wiedza, wedle Kartezjusza, nie prowadzi tak pewnie i niezawodnie jak matematyka. I dla tych wielkich i doniosłych myśli filozoficznych nazwał Eucken [77]) Kartezjusza geniuszem pionierskim — ein bahnbrechender Genius, — z którego nazwiskiem łączy się powstanie nowego kierunku światopoglądowego, nowej kultury umysłowej. Wychowanek Jezuitów, kształcony na zasadach religijno-metafizycznego światopoglądu, wierzący, ale nie bezkrytycznie, wyznaje jednak Kartezjusz w swoich „Meditationes de prima Philosophia": „Od mojej młodości uważałem cały szereg przekazanych poglądów za prawdziwe, doszedłem jednak stopniowo do przekonania, że z tych wiele są wątpliwe, i dla tego jest rzeczą konieczną, raz w życiu oderwać się od przyjętych opinij i rozpocząć budową swego nowego gmachu wiedzy od podstaw" [78]). Czy nie jest to dla nas teologów w naszej walce światopoglądowej rzeczą doniosłą i ważną, jeśli wskazać możemy na to, że wielki matematyk, filozof, badacz przyrody, twórca analitycznej geometrii, który nie wyobraża sobie

żadnej pracy naukowej bez ścisłego, krytycznego myślenia, składa bez przymusu oświadczenie: „Byt Boga jest dla mnie conajmniej tak pewny jak prawdy matematyczne". Narzuca się nam mimowoli pytanie, czy myśl głęboka, istotna i cenna może nie mieć owej perspektywy, tego kierunku i celu, którym jest Bóg?

Stanowisko, które Kartezjusz zajął w kwestiach światopoglądowych, zwłaszcza jego dowód na istnienie Boga z wrodzonej idei najdoskonalszej i najwyższej o Bogu — dowód ten już u Anzelma Kantuaryjskiego [79]) tak ważną zajmuje pozycję w pracy teologicznej tego wielkiego scholastyka — nie zostało przez wszystkich myślicieli uznane za słuszne i prawdziwe. Rodak Kartezjusza, Pascal [80]), również matematyk, fizyk, przyrodnik i filozof, przestrzega przed przecenianiem rozumu i matematyki, które są ograniczone i nie mogą udzielać nam odpowiedzi na te zagadnienia i pytania, które odnoszą się do ostatnich zasad i pojęć bytu, nieskończoności, wieczności, Boga. Nie na logikę rozumu, ale i na logikę serca należy zważać. „Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas". Poznanie rozumowe nie może być tylko jedną uznaną formą rozumowania. Istnieje jeszcze i druga: poznanie intuicyjne, które odpowiada wówczas, kiedy o najgłębszą prawdę się pytamy: o Boga. Wypowiedział ten swój pogląd, jakgdyby nas chciał przestrzec przed płytkim racjonalizmem i materializmem, które po nim przyjdą. Spinoza i Leibniz, pierwszy zwolennik, a drugi przeciwnik systemu filozoficzno-teologicznego Kartezjusza, jednakowo są interesowani zagadnieniami religijnymi i światopoglądowymi. Spinoza [81]), wzorując się na metodach badawczych Kartezjusza, „more geometrico" chce uzasadnić i wykazać Boga jako najwyższą ideę najdoskonalszego jestestwa, identycznego jednak z substancją i przyrodą. Ratio i scientia intuitiva, rozum i poznanie intuicyjne są jednakowo ważne, intuicyjne w wypadkach, w których rozchodzi się o poznanie Boga, nawet jest głębsze i ważniejsze. Leibniz [82]), najbardziej uniwersalny umysł 17 stulecia, marzył o pogodzeniu i sharmonizowaniu światopoglądu mechanistyczno-fizykalnego i światopoglądu teologiczno-teleologicznego. Wybitny matematyk, odkrywca rachunku dyferencjalnego i in-

tegralnego, może nie bez pewnej zależności od Newtona, autor szeregu dzieł z najrozmaitszych dziedzin wiedzy ludzkiej, uznawał bez zastrzeżeń istnienie Boga. Filozoficznie określa Boga jako pierwotną jedność wszystkich substancyj, jako pramonadę (monas primitiva). W słynnym Dictionaire Bayle'go sam Leibniz tak swoje wierzenia w Boga wyraża: „Il y a en Dieu la source de l'univers. Il est le centre primitif". W Bogu jest źródło wszechświata, On jest pierwotnym centrem wszystkich monad, które oddziaływują na siebie mocą odwiecznych praw Bożych, mogą się rozwijać zgodnie z zasadą „prestabilizowanej harmonii" [83]) i tworzą w ujęciu uniwersalnym państwo sprawczych przyczyn (przyroda) i państwo celowych przyczyn (świat ducha). Syntezą jednego i drugiego świata jest Królestwo Boże. Więc i u Leibniza ową arché, zasadą bytu, jest Bóg. A świat nie rządzi się tylko i wyłącznie prawami geometrycznymi, ale i metafizycznymi. Są one nawet ważniejsze od geometrycznych.

Niestety kościół katolicki 17 stulecia nie spoglądał łaskawym okiem na prace tych myślicieli, wietrzył w nich nowe herezje, obawiał się nowych wstrząsów. Ofiarą nierozumnej cenzury kongregacji indeksu padło wiekopomne dzieło Kopernika: „De revolutionibus orbium coelestium", które dopiero 1757 zostało skreślone w Indeksie, a ofiarą Inkwizycji Rzymskiej stał się Galileusz, który wedle zdania Hobbes-a „roztworzył nam pierwszą furtkę do całej fizyki" [84]). Nie oszczędzono 70 letniemu starcowi dręczącego, upokarzającego procesu inkwizycyjnego, zmuszono go do odwołania przed St. Officium swej nauki. I dzieło Galileusza dopiero 1822 r. zostało zdjęte z Indeksu! [85]). Nie dziwi nas fakt, że terenem badań naukowych stały się kraje protestanckie, Holandia, Anglia, Niemcy. I tam czasami na skutek denuncjacji fanatycznych, nierozumnych teologów zdarzały się wypadki, że władca usunął tego i owego myśliciela z urzędu i stanowiska, że „pod grozą stryczka" niektórzy musieli porzucić swój kraj, ale na ogół uczeni, jak Locke, Newton, Shaftesbury, Berkeley, Hume w Anglii, Grotius w Holandii, Kant w Niemczech i i. bez przeszkód i obawy o życie mogli oddawać się swojej pracy naukowej. Od Galileusza, Newtona,

Kartezjusza, Hobbes-a, Hume-a prowadzi droga do jednego z największych myślicieli narodu niemieckiego nie tylko, ale całej ludzkości, do Kanta [86]). System myślowy tego filozofa jest w zasadach swoich, w całej konstrukcji matematycznym. Tylko to, co da się zważyć, zliczyć, rozłożyć na części składowe, ująć w definicje i aksjomy, posiada wartość naukową. Żadne fantazje naukowe, genialne hipotezy, metafizyczne głębie nie zastąpią ścisłego rachunku, dokładnie zaobserwowanego i opisanego z precyzyjną dokładnością doświadczenia. Liczba, formułka algebraiczna i geometryczna są podstawą każdej wiedzy, wyrażają prawdziwą rzeczywistość. Jedynie słuszna i uznana metoda pracy naukowej, badawczej jest tylko metoda polegająca na zgromadzeniu jak największej liczby faktów, zanalizowaniu ich i opracowaniu bez najmniejszego przesądu, uprzedzenia i z góry powziętego sądu. Sąd naukowy musi odpowiadać skontrolowanym, przez doświadczenie stwierdzony faktom, których nigdy nie należy podciągać do gotowego już wyniku. Nie ma dziś nauki poważnej, nie ma filozofii i teologii, któreby mogły zignorować system myślowy Kanta, nie zwracając uwagi na prace tego olbrzyma-ducha w skromnej, niepokaźnej powłoce cielesnej. Zdanie takie: Kant to suchy pedant, bez polotu, typowy ciężki myśliciel niemiecki, w ustach tego, który takiego jest mniemania, dowodzi niechybnie jednej rzeczy, że wyrażający takie zdanie albo Kanta nie czytał, albo go nie mógł zrozumieć. Na jedno należy w całej przebogatej twórczości Kanta zwrócić uwagę: na przedzierzgnięcie się fizyka w metafizyka. Morfologia systemu Kanta wykazuje dwie zasadnicze warstwy, z których jedna odnosi się do matematyka i fizyka, a druga do teologa i metafizyka. Tej drugiej stronie systemu filozoficznego i jej aspektom należy poświęcić kilka uwag.

W znanym powszechnie słowniku filozoficznym H. Schmidta [87]), twórca krytycyzmu filozoficznego nazwany został „der Alleszermalmer, d. h. der Zermalmer alles dessen, was von der dogmatischen Philosophie und Theologie aus reiner Vernunft fuer objektiv wahr gehalten wurde”. Niektórzy tłumaczą sobie takie zdanie w ten sposób, że wolno Kanta umieścić w rzędzie tych my-

ślicieli, którzy dla teologicznych problemów, religijnych wierzeń, dla metafizycznych zagadnień bytu, Boga i t. d. nie mieli żadnego zrozumienia, nie poświęcali im żadnej uwagi. Tłumaczenie takie jest nienaukowe i z gruntu fałszywe. Kant nie tylko, że zagadnienie np. Boga uważał, jak Platon, Arystoteles, jak scholastycy, jak Kartezjusz, Newton, Spinoza, Leibniz przed nim, za najważniejsze ze wszystkich zagadnień, ale i nad tym zagadnieniem latami się zastanawiał, rozważał wszystkie za i przeciw religijnego światopoglądu, i bynajmniej nie pragnął być umieszczony w towarzystwie ateistów. Wprawdzie i tego tytana w Królestwie Myśli nie ominęły denuncjacje i oskarżenia ze strony teologów. W 25 roku akademickiej pracy Kanta, król pruski Fryderyk Wilhelm II [88]), któremu powściągliwi historycy pruscy wystawiają świadectwo: „er zeigte frueh Neigung zu sinnlichen Ausschweifungen und Unfaehigkeit zu angestrengter Taetigkeit", najwybitniejszemu swemu profesorowi udzielił nagany „z powodu zniekształcenia i poniżenia niektórych głównych i zasadniczych nauk Pisma Św. i Chrześcijaństwa" [89]). Spotkało to mędrca, który i po strasznym trzęsieniu ziemi w Lizbonie — ofiarą którego padło przeszło 30,000 tysięcy osób — nie zachwiał się w swojej wierze w opatrzność Bożą. Nie należy do takiego zdarzenia przykładać miary swojej błędnej, ludzkiej celowości. „Der Mensch ist im Dunkeln, wenn er die Absichten erraten will, die Gott in der Regierung der Welt vor Augen hat... Der Mensch ist nicht geboren, um auf dieser Schaubuehne der Eitelkeit ewige Huetten zu erbauen" [90]). W rozprawie: „O optymiźmie" [91]) z 1759 r. woła: „Heil uns, wir sind! und der Schoepfer hat an uns Wohlgefallen". W 1762 wydaje dziełko: „Der einzig moegliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes" [92]), w którym w całej pełni występuje zainteresowanie Kanta zagadnieniami metafizycznymi. „Es ist durchaus noetig, dass man sich vom Dasein Gottes ueberzeuge, aber est ist nicht ebenso noetig, dass man es demonstriere. Es ist ein einig Wesen, welches den letzten Realgrund aller andern Moeglichkeit enthaelt, also jedes andere Ding von ihm abhaengig sein muss; es ist einfach, nicht aus vielen Substanzen zusammengesetzt, es

ist unveraenderlich und ewig, es enthaelt die hoechste Realitaet, es ist ein Geist, da zu der hoechsten Realitaet die Eigenchaften des Verstandes und Willens gehören, mithin ist ein Gott". Na innym miejscu mówi Kant: „Es kann in der Welt nichts sein oder geschehen, was von jenem Urgrunde unabhaengig ist, daher ist Gott nicht der Werkmeister, sondern in vollem Umfang der Schoepfer der Welt" [93]). System Kanta poznać, znaczy znać trzy główne, podstawowe prace jego: Kritik der reinen Vernunft 1781, Kritik der praktischen Vernunft 1787 i Kritik der Urteilskraft 1790. Jak w tych dziełach ujęte i przedstawione są zagadnienia religijne, jaką rolę odgrywają kwestie metafizyczne, z jakich elementów składa się światopogląd Królewieckiego mędrca? Czy nie jest to zuchwalstwem w kilku zdaniach wyrazić bogactwo myśli, które te prace Kanta zawierają? Czy wolno kilkoma ogólnikami wydać opinię o systemie i o światopoglądzie jednego z najgenialniejszych myślicieli, który przez całe swoje życie jednego szukał, pragnął z fanatyczną wprost i ascetyczną wolą: najwyższego poznania, owej „Sofii" starożytnych, arystotelesowskiej uzii i ajtia (istoty i przyczyny) bytu, jego celu, jako wielkiego i świętego obowiązku i zadania? Krytyka czystego rozumu, to bezsprzecznie najważniejsze dzieło Kanta, zajmuje się podstawowym zagadnieniem, co może czysty rozum, niezależnie od wszelkiego doświadczenia, poznać, gdzie kończą się nasze siły rozumu, czy istnieje poznanie rzeczy transcendentnych? Do tych zagadnień transcendentnych, niepoglądowych, nie opartych na żadnym doświadczeniu należą, wedle Kanta, przede wszystkim Bóg, nieśmiertelność duszy, wolna wola. Do żadnego z tych zagadnień nie można zbliżyć się od strony empirycznych danych! Używając terminu: rozum, pragnie Kant wyrazić, że rozum jako czynność duchowa człowieka jest podstawą wszelkiego poznania, zdolnością ujęcia pewnych zagadnień z punktu widzenia teorio-poznawczego, wyrobienia sobie o tych zagadnieniach natury fizycznej czy psychicznej pewnych sądów, idei, wyobrażeń i poglądów. Słowo rozum może być również oddane terminami: intelekt, duch. Pod czystym rozumem natomiast Kant pojmuje, podobnie jak Leibniz, ową „connaisan-

ce der verités necessaires et etérnelles", jak Spinoza: ratio sub quadam aeternitatis specie, wreszcie podobnie jak Wolff: facultas nexum veritatum universalium percipiendi. Wyrazu: ratio pura często używał filozof Wolff [94]). Kant nazywa czysty rozum krótko: Vermoegen der Erkenntnis a prori: zdolnością poznawczą aprioryczną [95]). Analizując i badając, jak nikt tego tak wnikliwie przed nim nie uczynił, istotę naszego rozumu, zwykłego i czystego, teoretycznego i praktycznego, ustalając granice, do których on dojść może, wykazał Kant, że tak jak istnieją dwa światy: a) empiryczny, widzialny i b) niewidzialny, transcendentny, tak samo i nasza jaźń niejako jest dwuwarstwowa. Jedna strona tej jaźni — das empirische Ich — jest skierowana na zewnątrz, pozostaje pod prawem przyczynowości, skrępowana jest niejako i uzależniona od świata zmysłowego, druga natomiast jaźń — das intelligible, das reine oder transcendentale Ich, — jako nasza jaźń intelektualna opiera się nie tylko na poglądowych danych, ale również na niepoglądowych, czysto abstrakcyjnych, tworzy ona sobie swój własny, transcendentny świat. Czysty rozum, mówi Kant, nie jest służącą Pani-Poglądu, która trzyma tren jej szaty, ale pochodnię oświecającą ciemną drogę. Jak daleko sięga światło tej pochodni? Co możemy naprawdę poznać rozumem? Wszystkie systemy filozoficzne i światopoglądy, z których jeden zadawał kłam drugiemu, nie rozwiązały zagadnień bytu. Praca myślicieli wszystkich czasów podobna była do prac legendarnego Syzyfa. Ilekroć zdawało się filozofom, że praca ich skończona, prawda znaleziona, tajemnica rozwiązana, prysnęło ich złudzenie. Trzeba było na nowo szukać, badać i pracować! Już Platon rozróżniał dane z poglądu i doświadczenia, fenomena, i dane czysto myślowe, ideowe, którym nie odpowiada żadna rzeczywistość przedmiotowa, noúmena [96]). Czy wiemy coś pewnego, pyta Kant, a) o świecie? b) o duszy? c) o Bogu? Przed Kantem już filozof Hume twierdził, że siły rozumu naszego nie działają tam, gdzie rozchodzi się o świat transempiryczny [97]). Sprawczych przyczyn bytu, ostatnich wzgl. pierwszych jego źródeł nie zdołaliśmy dotąd odkryć. Ten pesymistyczny i sceptyczny ton nie przebrzmiał nigdy, w żadnej poważnej pracy

myślowej. I Kant musiał przyznać, że ową „pierwszą filozofią” jest przecież wzgardzona i zdeskredytowana metafizyka. Z nią, jak Jakób z Aniołem [98]), walczył przez całe swoje życie mędrzec z Królewca. Do tej walki stanął odważnie, w całym, starannie przygotowanym rynsztunku swojej filozoficznej wiedzy i krytycznego swego rozumu. Matematyka, logika i fizyka, dyscypliny oparte na ścisłych i pewnych podstawach mogły przecież, albo powinne odpowiedzieć chociażby na takie pytania: czym jest świat?, co jest sprawczą jego przyczyną?, istotą materii, ruchu, przestrzeni i czasu? Tymczasem okazało się, że filary matematyki, zwłaszcza wyższej, oparte są na metafizyce. Logika bynajmniej nie dostarczała leków na wszystkie niedomagania myślowe. A fizyka nie potrafiła jeszcze rozwiązać tak prostego na pozór zagadnienia, czym jest materia, jak powstał pierwszy ruch i t. p.? Cała trudność, ów „crux philosophorum” leży, wedle Kanta, w tym, że poznajemy świat, przedmioty, jakimi się nam być wydają (Ding in der Erscheinung), jak zmysły ich nam przedstawiają, a więc tylko subiektywnie, a nie poznajemy rzeczy samej w sobie (Ding an sich). Metoda, której Kant używał, opiera się na 2 rodzajach sądów: analitycznych i syntetycznych. Sądy analityczne, objaśniające, zasadniczo nie rozszerzają naszej wiedzy i poznania o pewnym przedmiocie, syntetyczne natomiast, które rozszerzają zakres naszego poznania, wnoszą coś nowego do niego, sięgają do podstaw i zasad, jako sądy a priori nie są poglądowe. Słynne pytanie Kanta: „Wie sind synthetische Urteile möglich?” jest właściwie punktem wyjścia całej jego filozofii [99]). Nie tu miejsce, wykazać, jak niezwykle starannie opracowany system myślowy Kanta, by tylko wspomnieć o słynnych 4 „antynomiach”, jednak cały szereg błędów zawiera. Schopenhauer, Dilthey i i. dawno to już wykazali [100]).

Potężne dzieło Kanta: Krytyka czystego rozumu, które ugruntowało sławę tego myśliciela, po ukazaniu się r. 1781 nie wywarło właściwie żadnego wrażenia. Dwie krótkie, nic nie znaczące recenzje — to było wszystko. Na tę niepopularność wpłynął niezawodnie bardzo ciężki styl dzieła, nazwany przez Heinego: ein grau-

er, trockener Packpapierstil" [101]). Poczciwi mieszkańcy Królewca wówczas jeszcze nie zdawali sobie sprawy z tego, jakiego królewskiego orła gościły ich mury. Nastawiali tylko swoje zegarki, kiedy punktualnie o godzinie czwartej popoł. Kant opuszczał dom swój, by w alei lipowej, zwanej dziś „drogą filozofa", odbyć swoją przechadzkę [102]). Nie przeczuwali, że pracuje wśród nich drugi Kopernik, jak Kant siebie w przedmowie do swojej krytyki czystego rozumu nazwał, który wpadł na podobny pomysł, jak wielki astronom w Toruniu i „kazał zjawiskom krążyć naokoło rozumu, a nie rozumowi naokoło zjawisk". Zależnie od rodzaju rozumu wypaść musi zrozumienie i ocena zjawisk. Do Platona i Kopernika przychodzi trzeci, wielki twórca nowego światopoglądu: Kant. Nie było dotąd myśliciela, który by nie porównywał, wzorem Platona, całego tego tajemniczego świata z więzieniem, w którym przebywamy wszyscy, widząc, jak raz po raz padają na ścianę tego więzienia jakieś cienie, jakieś promienie świetlne [103]). I Kant szukał wyjścia z tego więzienia dla siebie i dla innych. Szukał prawdy. Nie znalazł jej jednak w systemach opartych na idealiźmie, racjonaliźmie i empiryźmie. Punktem wyjścia jego badań i teorii epistemologicznych jest rozum, nie przedmiotowe dane. Ale analizując, badając i obserwując świat zjawisk i świat ducha, intelektu, uczucia i woli, stwierdził Kant tylko, że metafizyka, która zawsze była i będzie na świecie, i odgrywała ważną rolę, nie może obojętnie przejść do porządku dziennego nad takimi zagadnieniami, jak: Bóg, wolność człowieka i nieśmiertelność duszy. Czy mogą one być wykazane rozumowo? Nikt, żaden teolog, nie badał tych zagadnień uważniej, pilniej, z większą wnikliwością i zapałem jak Kant. Heine w dowcipnej i ciekawej rozprawie: „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland" [104]), wyraził się ironicznie, że nad rozdziałem Krytyki czystego rozumu, w którym przedstawił dowody na istnienie Boga, należałoby położyć napis Danta nad podwojami Piekła: „Lasciate ogni speranza". Zostawcie wszelką nadzieję. Wiemy, jak Kant rozprawił się z tymi dowodami, i że od tego czasu wolno nam chyba tylko mówić o t. zw. dowodach na istnienie Boga. Wpływ Kry-

tyki czystego rozumu, która przez 7 lat nie zwróciła na siebie prawie żadnej uwagi, pod koniec 18 stulecia stawał się coraz silniejszy [105]). Uważano ją jako decydujące zwycięstwo nad teologią, światopoglądem religijnym, jako koniec metafizyki i t. p. Nic podobnego się Kantowi nawet nie śniło! Przepowiadał, że dopiero po 150 latach jego filozofia będzie zrozumiana. Co go oburzało, i słusznie, to owa pseudo-teologia i pseudo-religijność, które sobie oszczędzają trudu badań i rozważań krytycznych, spoglądają z urojonej swojej wysokości na każdy wysiłek umysłu ludzkiego, kiedy ten chce wnieść światło w ciemny labirynt świata poznawalnego. Tej fałszywej teologii zarozumiałych nieuków wypowiedział Kant walkę na śmierć i życie. Czy walkę wygrał? Wszyscy dziś jesteśmy przekonani, że istnienie Boga, w którego wierzyć mamy, że istota Boga nie mogą być przedmiotem poznania poglądu i racjonalnego ujęcia, ale doznania, wewnętrznej świadomości i wyczucia. Nie dla uspokojenia płaczącego swego służącego, który Kantowi robił wyrzuty, że mu Boga odebrał [106]), zabrał się Kant do napisania Krytyki praktycznego rozumu, ale z prostego i słusznego przekonania, że religijność jest sprawą wewnętrznego przeżycia, intuicyjnej pewności, że Bóg jest postulatem praktycznego rozumu. Kanta nie przeraża świadomość, że dotąd nie posiadamy dogmatyki, która rozwiązuje wszystkie zagadnienia naszego bytu, istoty boskiej i transcendentnego świata. „Niezbadana mądrość, przez którą istniejemy, nie mniej podziwu godna jest w tym, czego nie dała nam poznać, jak w tym, cośmy dzięki niej już poznali” [107]). Na dogmatyczne spory, wywołane przez nie antagonizmy wśród Kościołów i narodów, spoglądał ze smutnym ubolewaniem. Religijny światopogląd Kanta opierał się na dwóch potężnych filarach. Jeden z tych to „gwiaździste niebo”, drugi prawo moralne w jego sercu. „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und je anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der gestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir” [108]). Żadnych innych dowodów nie uznawał, a te dwa mu wystarczały.

H. St. Chamberlain, autor pięknej pracy o Kancie, kończy

swoje wywody o tym myślicielu następującymi słowami: „Kants Religionslehre ist nicht mehr und nichts weniger als die ausführliche Begründung und die methodische Entwicklung von Christi Lehre: Das Reich Gottes ist inwendig in euch" [109]).

Bezbożnicy nie mogą się na Kanta powoływać, do nich nie należał, tak samo, jak nie należy do nich Galileusz, Newton, Kartezjusz, Spinoza i Leibniz.

II.

W 19 stuleciu filozofia i teologia ewangelicka pozostawały pod wrażeniem, że człowiek myślący dotąd na najistotniejsze zagadnienia, najgłębsze pytania nie otrzymał wystarczającej odpowiedzi. System Kanta i jego usilne pragnienie poznania przedmiotowej prawdy nie wyjaśniły w gruncie rzeczy żadnego ważnego problemu. Filozofia niemieckiego idealizmu i jej główni przedstawiciele: Fichte, Hegel i Schelling, teologia okresu po racjonaliźmie z jej najwybitniejszym myślicielem Schleiermacherem, wsławiły się areymisternymi systemami, skonstruowanymi jednak na piasku szumnych słów i frazesów, ale nie na granicie, którvby wieki przetrwał. Zapewne, że np. w dziełach tych myślicieli niejedna śmiała myśl jest wyrażona, nie można, jak to Schopenhauer uczynił wobec Hegla, nazwać wszystko nonsensem, poronionym płodem i blagą. Jednak prawdą jest, że zasady panlogizmu Hegla, wedle którego wszystko na świecie jako istniejące jest tym samym i rozumne, nie wytrzymują krytyki. Genialny koncept Hegla, że wszystko w dialektycznym procesie przechodzi od tezy przez antytezę do syntezy, że Bóg jest absolutem i jako taki ideą w sobie (An sich sein) przyroda Bogiem i ideą po za sobą (Ausser sich sein), a duch jako cel i koniec przyrody wraca do bytowania w sobie (An und für sich sein), wszystko to jest pięknym pomysłem filozoficznym. Ma jednak jedną podstawową wadę. Jest on, jak Dilthey się wyraża, z góry fałszywy — von vornherein verkehrt. „Świat Hegla, tak nazwał go Eucken, jest tylko światem rzutów i cieni" [110]). Marzenie Hegla, doprowadzić do zgody między filozofią i religią pozytywną w praktyce przybrało wedle Frauenstädta taką formę: „filozofia

rzuca nas w ramiona wiary, a wiara rzuca nas w ramiona filozofii, tak duch mój staje się piłką tych dwóch wielkich potęg"[111]). Po ukazaniu się zjadliwej rozprawy Schopenhauera: „Über die Universitäts philosophie", w której filozofia Fichtego nazwana została „ein blosser Hokuspokus und unsinniges Wischiwaschi" a system Hegla filozofią filozofastra, duchowego Kalibana, w której trzy czwarte są czystym nonsensem a reszta niedorzecznym pomysłem, powaga Hegla znacznie ucierpiała[112]). Ks. Kwiatkowski, S. J., nie bez racji nazywa system Hegla „logiczną zabawką", a jego koncepcję Św. Trójcy parodią[113]).

Jak fatalnie oddziaływały na rozwój stosunków państwowo-prawnych w Niemczech nauki Hegla o Państwie - Bogu na ziemi, o Państwie jako rozumnej boskiej woli, któremu każdy bezwzględnie podporządkować i poświęcić się powinien, wykazały dawniejsze i najnowsze dzieje tego narodu. Ojcem współczesnego państwa totalistycznego poniekąd jest Hegel! Deifikacja państwa, które wtłacza każdego obywatela w ramy pewnej konstrukcji i systemu społeczno - prawnego, jest owocem tej nauki[114]).

U stóp Kanta nauczyli się teolodzy nasi, że prawdy nie możemy poznać, a o objawionej prawdzie Kant nie chciał słyszeć. U Hegla nauczyli się błyskotliwych sztuczek dialektycznych, frazesów szumnych o absolucie, dialektycznym procesie, całej tej filozoficznej dłubaniny, metafizycznego mędrkowania. Kościół, Chrześcijaństwo i — last not least — Teologia nie miały z tego najmniejszej korzyści „Ganze Volumina vurden von Christo geschrieben, darin nicht ein Blatt, ja nicht ein Wort evangelisch ist. Nichts als philosophische Schulfüchsereien, wie in den verderbten Seculis um und nach Constantini Magni Zeit, hörete man von Christo. Christus indessen war ferne von ihnen allen, ohne sofern er von ihnen zerdisputiret, zermartert und verzerret wurde"[115]).

Taki sąd wydał niejaki Dippel w rozprawie: „Papismus protestantium vapulans"[116]) o naszej teologii z początkiem 18 stulecia. A z początkiem 19 stulecia zabrzmiał wprawdzie głos jednego z najwybitniejszych teologów ewangelickich Schleiermachera. Ale twórca teologii uczucia, teologii romantycznej, jak ją Kat-

tenbusch nazwał, nie mógł dokonać cudu wskrzeszenia tego, co dawno już było tylko cieniem dawnej chwały, wlokło swój żywot, szukało oparcia wszędzie, tylko nie w czystej Ewangelii i w nauce naszych reformatorów. Napisane zostały przepiękne religijno-filozoficzne „Mowy" i „Monologi", następnie „Glaubenslehre", którą, wedle twierdzenia historyka niemieckiego Treitschkego, każdy teolog ewang. w pierwszej połowie 19 stulecia znał na wylot. Ale upragniony i z taką tęsknotą oczekiwany renesans ewangelickiego życia religijnego nie nastąpił. H. Groos [117]) w swojej pracy: „Idealismus u. Christentum" nazwał dogmatykę Schleiermachera: „Ein Urwald, der dicht mit Schlinggewächsen durchzogen ist". A więc dżunglą, w której nikt się nie wyznaje! Dodając „Hinter die Christlichkeit seiner Theologie muss man ein Fragezeichen machen", wyraża tylko to, co dawno już w świecie teologicznym było głośne. Sąd Brunnera, w jego dziele: „Die Mystik und das Wort": „Der gröste Theologe der Neuzeit, einer der Führer des deutschen Idealismus gehört nicht auf die Seite des Wortes (scil. Gottes), podzielany jest dziś przez bardzo wielu teologów ewangelickich. Przestroga Lutra, nie mędrkować w rzeczach wiary, nigdy w naszym kościele nie była ściśle przestrzegana. Mocnymi i rubasznymi słowami karcił nasz reformator tych, którzy w kwestiach religijnych zwracali się do rozumu i filozofii jako do najwyższej instancji. „Man soll die Philosophiam mit der Theologie nicht vermengen, sondern Eins von dem Andern aufs Allerweislichste zu scheiden wissen" [118]). Racjonalizm doprowadził do religijnego relatywizmu i sceptycyzmu. Czy teologia, którą nasz kościół w wieku 19 żył, mogła odeprzeć ataki, które ze wszystkich stron zostały przeciwko niej skierowane? Wydrążona już dawno, pozbawiona swego kośćca przez oderwanie się od Biblii i od nauk naszych reformatorów, szukająca ratunku przed katastrofą u filozofów, stała się przedmiotem powszechnej pogardy i łatwych ataków, zwłaszcza ze strony trzech wielkich myślicieli: Schopenhauera, Nietzchego i Marxa.

„Artur Schopenhauer, Fryderyk Nietzsche i Karol Marx są tą tryjadą, którą europejski świat umysłowy najbardziej się będzie

zajmował, studiował i przejmywał w ciągu 20 wieku". Te słowa mego prof. Riehla w Berlinie w jego wykładach: „Einführung in die Philosophie der Gegenwart" z r. 1906 spełniły się w całej pełni. Od Schopenhauera wziął nasz współczesny światopogląd elementy pesymizmu, bolesnego przeświadczenia o marności tego świata, w którym rządzi ślepa, bezprzyczynowa i niezgłębiona wola. Bieg dziejów nie jest kierowany przez logiczne rozważania, ale przez niepojętą Wolę, która działa wszędzie i we wszystkim. W człowieku, zwierzęciu, roślinie, nawet w krysztale, którego układ zdradza jakąś tajemniczą wolę. Osią wszystkich procesów przyciągania i odpychania, łączenia i rozdzielania jest Wola po za przestrzenią i czasem, niezależna od nikogo. Romantyczny światopogląd niemieckich idealistów, dumny panlogizm Hegla, indywidualizm i altruizm Fichtego, platonizująca teologia uczucia Schleiermachera, cały ten fantastyczny świat, przypominający „Sen Nocy Letniej" Szekspira, wszystko prysnęło, zniknęło niepowrotnie! Światopogląd dni naszych na nich się już nie opiera, natomiast powszechnie przyjęło się przekonanie, że cierpienie, zła wola, głupota ludzka, brutalna siła przed słusznym i sprawiedliwym prawem dziś panują. W tym, że okres taki nadchodzi, Schopenhauer się nie pomylił!

Heine wyraził się raz: Überall, wo ein grosser Geist seinen Gedanken ausspricht, ist Golgatha!" Słowa te dziwnie spełniły się i w życiu Schopenhauera. Jedno z najgłębszych dzieł filozoficznych: „Die Welt als Wille und Vorstellung", wydane 1819 r., leżało przeszło 25 lat prawie że nietknięte. Nikt się tą pracą nie zainteresował, naród niemiecki, „naród filozofów", dla myśliciela z Gdańska nie miał czasu. W ciągu ćwierćwiecza zaledwie kilka egzemplarzy swojej pracy zdołał Schopenhauer sprzedać. Nie możemy wziąć tego za złe Schopenhauerowi, że w płytkiej religijności swego czasu nie znalazł żadnego oparcia dla siebie. Czyż mógł się spodziewać czegoś innego od swego narodu, który z podziwem spoglądał na swego nadwornego filozofa, gdy ten wołał: „Alles, was ist, ist vernünftig". Rozradował się, gdy jego nadworny kaznodzieja, Schleiermacher, wygłaszał takie zdania: „Ihr glaubt

noch an einen persönlichen Gott und eine persönliche Unsterblichkeit. O, ich sehe, ihr seid noch Schüler gegen mich in der Aufklärung. Mein Gott ist das Universum, die Einheit des Alls, die unser Gefühl berührt und uns unsere Unendlichkeit geistig empfinden lässt" [119]). A już najbardziej się naród niemiecki wówczas zachwycił swoim wielkim Frycem, notorycznym frankofilem i wolternianinem, mimo że ten cisnął narodowi niemieckiemu w oczy obelgę, że mowa niemiecka dobra jest dla żołnierzy i koni! [120]).

Jakżesz zmieniły się czasy, mówi D. F. Strauss w swojej „Christliche Glaubenslehre" [121]). Spinoza jeszcze szukał wolnego kącika dla filozofii u teologii, a Schleiermacher szukał dla swojej religii i teologii przytułku u filozofii. Teologia stała się żebraczką, szukała jałmużny u stołu filozofów, łachmana dla nakrycia swojej nagości! Znowu zapomniano o Lutrze i o jego przestrodze, że prawdy religijne nic nie zyskują, przeciwnie tracą tylko przez zbyt gorliwą obronę. Cała ta ultraspekulatywna, rozcieńczona substancja teologiczna straciła tylko swój kolor i smak, stała się szara, mdła i wstrętna. Do tego przychodziła jeszcze rozbieżność między głoszoną przez teologów prawdą i nauką a ich życiem. Teolog, który z ambony głosi szczytne hasła, poświęcenia i abnegacji dla wysokiej idei, a sam nie najgorzej używa przyjemności tego świata, myśli o swoich interesach finansowych, jest stałym przedmiotem ataków, i słusznych.

Tak samo minął się z swoim powołaniem ten sługa Kościoła i Chrystusa, który uczy nienawiści człowieka do człowieka, albo politycznego, narodowego, rasowego i wyznaniowego partykularyzmu. Wojujący Kościół z wojującymi duszpasterzami, którzy kazalnicę uważają za trybunę, załatwiają na niej swoje osobiste porachunki, pienią się, gdy ktoś im wytyka ich niewłaściwą pracę, to nie klimat dla tak subtelnej i delikatnej roślinki, jak nabożne uczucie religijne i przywiązanie do Kościoła.

Tych przedstawicieli ewangelickiej teologii i Kościoła, obłudnych, zakłamanych, cynicznych, zwalczał nie tylko Schopenhauer, ale dziwnym zbiegiem okoliczności, i syn ewangelickiego probo-

szcza ziemi saksońskiej: Fryderyk Nietzsche. Nikt nigdy nie wystąpił przeciwko Chrześcijaństwu i Kościołowi z taką fanatyczną wprost nienawiścią jak autor „Antychrysta" i utworu na pół poetycznego na pół filozoficznego: „Tak rzekł Zaratustra".

Nietzsche [122]), może potomek jednego z polskich Arian (Braci polskich), jak sam twierdził, i jak B. Szarlitt starał się wykazać, miał naturę gwałtowną, umysł rewolucyjny, jakkolwiek w obcowaniu z ludźmi był niezwykle subtelny i spokojny. Nietzsche postawił sobie jako filozof kultury następujące zadania: a) wypowiedzieć walkę szerzącemu się barbarzyństwu kultury europejskiej, występującemu w sztuce, muzyce, literaturze i nauce, b) obłudnemu demokratyzmowi, c) zakłamanej moralności i d) zdeprawowanemu chrześcijaństwu. Z patologiczną wprost nienawiścią odnosił się Nietzsche do wszystkiego, co w człowieku zabija pęd do wysokich szczytów, ściąga go do nizin pospolitości, trąci zapachem rozkładu, niszczy dumę i charakter ludzki. Dobrym nazywa to, co jest zdrowe, czyste, piękne i silne, złym natomiast to, co kłamie, płaszczy się, przybiera pozę świętoszka, łamie charakter. Arystokratyzm myśli ważniejszy jest od arystokratyzmu krwi, rasy i rodu. Dostojny człowiek tylko może stworzyć typ nadczłowieka, może wskazać ludzkości drogę do szczęścia. Nadczłowiek jest ostatnim sensem ziemi. Szukać on musi nie tylko władzy, ale i cnoty. Człowieka, nie rozpiętej liny nad przepaścią dla linoskoczka, szukał Zaratustra Nietzschego. Zahartowanego w twardej służbie życia, wolnego od fałszu, niepokonanego w walce z brudem, egoizmem i podłością ludzką. W romantycznym zakłamaniu i sentymentaliźmie swojej epoki widział tylko maskę, za którą ukrywał się instynkt niewolnika, gminny motłoch. W czasie wojny światowej do najbardziej rozpowszechnionych i czytanych przez żołnierzy niemieckiej narodowości i pochodzenia dzieł niestety nie należała Biblia wzgl. Nowy Testament, jak wielu mogłoby sądzić, ale Schopenhauera „Aphorismen zur Lebensweisheit" i Nietzschego „Also sprach Zarathustra". Jest to fałszywe mniemanie, że Niemcy, dzieci Reformacji, dziś jeszcze powszechnie czytają Biblię, żyją jej ideami i ideałami. Hirsch w swoim arty-

kule: „Lage der Theologie" [123]) i na to zwraca naszą uwagę. Siła sugestywna prac Schopenhauera i Nietzschego, napisanych stylistycznie świetnie, obrazowych, pełnych polotu, jest niezwykła. Zwłaszcza dzieło „Tak rzekł Zaratustra", naśladujące styl biblijny, wywarło doniosły wpływ na ukształtowanie się światopoglądu naszych dni .Niestety nie jest ono nastawione przychylnie do naszego kościoła! Antyreligijne i antychrześcijańskie głosy Nietzschego z okresu jego psychicznego załamania się, jego obłędu, nie mają oczywiście żadnej wartości. Możemy — z ubolewaniem nad tą katastrofą jednego z najgenialniejszych niemieckich filozofów — przejść do porządku dziennego nad tymi nienawistnymi głosami, które bądź co bądź świadczą o tym, jak głęboko przeżywał w duszy swojej Nietzsche tragizm upadku Chrześcijaństwa.

Wybitne oddziaływanie Schopenhauera i Nietzschego na przebieg walk światopoglądowych naszych czasów przypisać należy, moim zdaniem, temu, że i jeden i drugi myśliciel filozofują przede wszystkim o człowieku, zwracają się do człowieka w jego cierpieniu, walce i pragnieniu znalezienia czegoś pewnego już tu na tej ziemi, lepszej doli i jaśniejszego jutra. Imiona tych filozofów znane są ludzkości, nauki ich ciągle jeszcze znajdują oddźwięk w sercach. Kto natomiast dziś jeszcze czyta „Krytykę czystego rozumu" Kanta albo „Fenomenlogię ducha" Hegla?

„Brüder, bleibt der Erde treu" Bracia, bądźcie wierni ziemi, tak woła Nietzsche - Zaratustra. Na niej rozgrywają się wasze i dzieci waszych losy. Do niej jesteście przykuci jak Prometeusz do swojej skały. Stańcie przeto twardą stopą na tej ziemi i usuńcie wszystko, co wam przeszkadza w drodze waszego rozwoju. Księża wprawdzie przedstawiają wam przed oczyma cudne wizje, zachęcają was do wysokiego lotu, wskazują na niebotyczne szczyty, sami jednak prowadzą życie przyziemne, arcyludzkie i bardzo pospolite. „Bessere Lieder müssten sie mir singen, dass ich an ihren Erlöser glauben lernte: erlöster müssten mir seine Jünger aussehen... viele gleichen den Alltagsuhren, die aufgezogen werden, sie machen ihr Tiktak und wollen, dass Tiktak-Tugend heisse... Dass euer Selbst in der Handlung sei, wie die Mutter im Kinde ist,

dass sei mir euer Wort von der Tugend... Wandelnde Widerlegungen seid ihr des Glaubens selber und aller Gedanken Gliederbrecher" [124]). Jako filozof kultury, głęboko religijny w duszy swojej, nie mógł znieść tego talmi-chrześcijaństwa pozorów, tej prostracji protestantyzmu, o którym już P. Lagarde [125]), wielki patriota niemiecki, wypowiedział sąd, że jego dzieje są stopniowym wyrzeczeniem się zasad reformatorów naszych, a od r. 1648 wyraźnym już upadkiem naszego kościoła. Takie to prądy szerzyły się w Niemczech w 19 stuleciu. Systematycznie podcinano wierze korzenie, z których czerpała swoje soki, zatruwano studnie religijności jadem sceptycyzmu i ironii. Czy można się dziwić, że laicy poczęli unikać Kościoła, nabożeństwa, Biblii, jeśli teolodzy sami, z wykształceniem fachowym, a dla niego zawsze w Niemczech żywiono respekt, wygłaszali przekonania o sytuacji bez wyjścia, o katastrofalnym załamaniu się podstaw protestantyzmu. Lagarde, wybitny orientalista, z teologicznym wykształceniem, a więc w tych sprawach miarodajny, rozpisywał się o „innere Unhaltbarkeit und der durch diese bedingte Löslichkeit des Protestantismus... wir haben uns des Protestantismus in Deutschland tatsächlich entledigt. Den Menschen ist eine Heimat, eine Stätte zu geben, an der sie Frieden und Ruhe und Seligkeit spüren, nicht ein ihnen unverständliches, sie abstossendes Buch (Bibel) in gepresstem Schafleder zu netto zwei Mark fünfzig" [126]).

Tak wyraził się o Biblii jeden z najlepszych jej znawców, autor wielu prac z dziedziny biblistyki, profesor uniwersytetu w Getyndze: Paul de Lagarde. Głosów takich możnaby przytoczyć jeszcze znacznie więcej! Im zawdzięczać należy, że kościół nasz, którym nie jeden, ale tysiące papieży, rządzą, w którym każdy uczy, robi, co się mu wydaje słuszne i odpowiednie, traci grunt pod nogami. Empty Churches [127]). Próżne, puste kościoły, to wołanie rozlega się w krajach ewangelickich wszędzie, w Niemczech, Anglii, Ameryce, Szwajcarii, w krajach skandynawskich. Nieliczne oazy, gdzie kwitnie jeszcze życie religijne, gdzie spotkać można ludzi wierzących, przywiązanych do Kościoła, wiary ojców, i dzielnych duchownych, nie mogą nas uwolnić od szczerej troski i bu-

dzącego się w duszy pytania: czy już rola nasza skończona, czy już odejść możemy?

Na te pytania odpowiadali Schopenhauer i Nietzsche tak. Tak odpowiadał i trzeci pogromca Chrześcijaństwa i Kościoła: Marx [128]), twórca nowego światopoglądu, materialistycznego pojmowania dziejów. W tym światopoglądzie już żadnego miejsca dla religii nie zostawiono, wypowiedziano jej walkę bezwzględną, bezlitosną i nie przebierającą w środkach. Walka ta musi, zdaniem Marxa i jego wyznawców, doprowadzić do celu, do unicestwienia raz na zawsze wszystkich systemów, ideologij i światopoglądów religijnych, dogmatycznych i kościelnych. Od Marxa do Nietzschego prowadzi prosta droga. Jeden jest, jak słusznie podkreśla to St. Brzozowski [129]), uzupełnieniem drugiego.

Marx, którego znaczenia, jako myśliciela, socjologa, ekonomisty, obrońcy praw ludu pracującego, nikt nie może zaczepić, uważany jest przez setki milionów ludzi jako apostoł prawdziwej wolności. Stanąć pod jego sztandarem, tak mówili kolejno Engels, Kautsky, Bebel, Lassale, Bernstein, Adler, Bauer, Lenin, Stalin, Trocki, Bucharin, Plechanow i i., znaczy jawnie głosić wszechświatową rewolucję, zburzyć do szczętu, do podstaw podwaliny kultury dotychczasowej, kapitalistyczno-burżuazyjnej i na gruzach jej budować nową kulturę, ustalić nowy ład społeczny. Okres światopoglądu idealistycznego, religijnego ustąpi przed nowym, zwycięskim światopoglądem materialistycznym, antyreligijnym i antymetafizycznym. Nie Bóg, ale człowiek, nie Królestwo Boże, ale ziemia, nie jednostka, indywiduum, ale jednostka zbiorowa, nie naród i państwo, ale całość wszystkich narodów, plemion i ras, nie klasy społeczne i dobro prywatne, ale scalone społeczeństwo i własność ogółu, wszystko oparte na prawach dziejowego materializmu — to jest, w krótkich słowach, cały program przyszłych dziejów i cała struktura materialistycznego światopoglądu. Zasady jego zostały wyprowadzone z procesu ewolucji, dialektycznego u Hegla, biologicznego u Darwina.

Życie człowieka pracy jest walką o byt, o możność wszechstronnego postępu i rozwoju, o gospodarczą niezależność, a walka ta

prowadzona będzie tu na ziemi i dla celów doczesnego bytu, bez oglądania się na jakieś zaświaty, bez eschatologicznych nadziei przyszłej nagrody i bez dręczącej człowieka obawy przyszłej kary. O tym, by mogły jeszcze jeszcze wrócić „stare, dobre czasy", w których Kościół odgrywał decydującą rolę i opanował wszystkie dziedziny życia społecznego, nie ma już mowy. Katolicyzm ze swoją odpornością i ze swoją umiejętnością przystosowania się do nowych warunków i do każdorazowej sytuacji, już pełną parą płynie w kierunku nowym, odłożył na bok wszystkie dogmatyczne kwestie, jako załatwione i autorytetem Kościoła podparte, i pilnuje skrzętnie i rozumnie sprawy społecznej, charytatywnej, misyjnej i wychowawczej. Czy kościoły nasze w tych dążeniach nie dały się wyprzedzić innym? Kiedy się zajmywały polityką, nie szczęściło się im. Kiedy bardzo późno, na co Brunner w swojej Etyce zwrócił uwagę, poczęły się zajmować zagadnieniami socjalnymi, położeniem i stosunkiem robotników, ubiegli ich sprytniejsi i bezwzględniejsi agitatorzy socjalistyczni. Ci, grając znakomicie na umiejętnościach niezadowolonych mas łatwo zapalnych, orientując się w rozbudzonych instynktach tłumów, umieli wzmówić w nie, że Chrześcijaństwo i Kościół są filarem kapitalizmu i sługami klas burżuazyjnych. W chwilach, kiedy przed wybuchem wojny światowej należało rzucić na szalę słowa Ewangelii o pokoju i braterstwie, uspokoić roznamiętnione umysły, same wpadły w wir szowinistycznej polityki, zachłannej agresywności, maskowanej i ukrytej pod płaszczykiem patriotyzmu. O zupełnym bankructwie ideologii chrześcijańskiej mówiono głośno już podczas wojny. Kto jako duszpasterz mógł z bliska wglądnąć w ten mechanizm wojenny, kto obserwował stan psychiczny żołnierzy, wyraz ich twarzy podczas odprawiania nabożeństw, ten nie mógł nie zauważyć, jak wszyscy ci żołnierze, pędzeni w huraganowym ogniu armat i karabinów maszynowych na śmierć i zagładę przeciwko takim samym jak oni głodnym, przerażonym, brudnym braciom - żołnierzom po przeciwnej stronie okopów, cierpieli fizycznie, moralnie i religijnie. Przekonali się, że w straszliwej nie-

doli ludzkiej, kościoły nie dawały im prócz słów żadnej, absolutnie żadnej pomocy!

K. Heim[130]) w swojej pracy: Jesus der Weltvollender—Jezus dokończyciel świata — przytacza fragment z książki Dwingera: „Die letzten Reiter". Między podporucznikiem Willmutem a Sandrą przed jedną z licznych bitew, w której młody ten oficer znalazł śmierć, toczył się następujący dialog: „Co mi jeszcze zostaje? Nic, nawet Bóg mi nie zostaje. Albo może mi Pani powiedzieć, gdzie pozostał nasz Bóg? Który Bóg? zapytała się szklistym wzrokiem Sandra. Stary Bóg umarł, zapewne dla nas wszystkich, którzyśmy tu mieli oczy otwarte".

W tych kilku latach, w których mogłem przypatrzeć się z bliska grozie i ohydzie współczesnej wojny, nieraz to pytanie słyszałem: gdzie jest nasz Bóg? Kiedy stawałem nad mogiłami, w które wrzucano nieraz kilkadziesiąt zwłok, poszarpanych granatami, oglądałem sine twarze zagazowanych trupów i ich przerażone, dziwne, otwarte jeszcze oczy, brzmiało to pytanie mi w uszach, nie odstępywało odemnie, kiedy nad łożami śmiertelnie rannych żołnierzy, naszych i wrogich, schylałem się do tych biednych istot, szepcąc im słowa Ojczenasza do ucha. Nauczyłem się w tych latach więcej, zgłębiłem problematykę teologiczną dokładniej, aniżeli w wielu latach normalnej pracy duszpasterskiej, kaznodziejskiej i pedagogicznej z ich spokojnym nurtem. W tych latach wewnętrznych walk, psychicznych załamań i zwątpień nie jednemu z nas się zdawało, że nie ma już Boga na świecie, że odwrócił od nas, naszego narodu i kościoła Swoje Oblicze. Ukryty jesteś Panie, mówiły za Izajaszem usta moje, a oczy moje widziały Lutra, jak drżącą ręką, już w agonii leżąc, skreślił ostatnie słowa: „Żebrakami jesteśmy, to jest prawda!"

Heim w cytowanej już pracy swojej słusznie widzi centralne zagadnienie teologiczne i światopoglądowe zamknięte i zawarte w pytaniu: „Ist die Schicksals — oder Schuldfrage die grosse Weltfrage, mit der wir uns auseinanderzusetzen haben?" [131]). Czy przeznaczenie, czy wina ludzkości sprowadziła stan ten, pod którego ciężarem pozostajemy? Heim nie waha się stwierdzić, że ca-

ła przyczyna niewoli ludzkiej, leży po stronie winy ludzkiej. Nie metafizyczne, ale moralne zło jest całej tej nędzy naszej przyczyną. Nie fatum i ananke, idea przeznaczenia, która u tragików greckich, u Homera i Heraklita, Stoików, Spenglera, Keyserlinga i i. tak ważną odgrywa rolę, ale oderwanie się współczesnego człowieka od Boga jest źródłem wszystkich naszych cierpień, walk i trudności życiowych. Chęć zrzucenia wszystkiego, co nas w tym życiu spotyka i dręczy, na przeznaczenie, ślepy i nieobliczalny los, jest tylko próbą zrzucenia własnej winy i odpowiedzialności na innych. „In unserer Brust sind unseres Schicksals Sterne"! woła Schiller. Żadna teodicea tu nam nie pomoże, żadne filozofowanie nad istotą zła na ziemi! Kościoły, jak mówi Hirsch w swoim świetnym artykule: „Die Lage der Theologie", nie pracują w jakimś oderwanym od rzeczywistości świecie, ale mają do czynienia z człowiekiem, naturalnym i niedoskonałym [132]). Przemiany duchowo-kulturalne nie pozostają bez wpływu na ukształtowanie się jego poglądu na świat. Demonii grzechu podlegamy wszyscy, jak wszyscy jesteśmy obywatelami owej „civitas terrena", o której Augustyn mówił, że jest ona często i „civitas diaboli".

Zasadniczym błędem, owo „proton pseudos", naszego teologicznego rozważania położenia, w którym się znajdujemy, jest przekonanie, jakoby nasze systemy teologiczne jeszcze oddziaływały kierowniczo na bieg dziejowych wypadków. Czujemy wszyscy, że w przebudowie całego naszego światopoglądu będą musiały być usunięte stare rusztowania, zbutwiałe belki, zniszczone z biegiem czasu filary od podstaw muszą być zmienione. Innymi słowami i bez retorycznej przenośni: Kościół będzie musiał zmienić metody swojej pracy, poddać dokładnej rewizji swoje systemy i ideologie, uwolnić się od niepotrzebnego balastu, od śniedzi i rdzy, które niszczą jego konstrukcję.

Jesteśmy wszyscy ludźmi okresu przełomu. A ludzie, którym przeznaczono żyć w takim przełomowym czasie, jak słusznie podniósł A. de Musset w znanej książce: „Wyznania dziecka swego stulecia" [133]), przechodzą głębokie wewnętrzne wstrząsy i przeżywają ciężkie, duchowe rozterki. Czują, że stary czas, dawne zwy-

czaje, poglądy, nawyczki minęły niepowrotnie — a nowych czasów jeszcze nie ma. Nie skrzepły jeszcze nowe idee, teorie i systemy. Wszystko jest jeszcze w stanie płynnym, in statu nascendi! Podobnie, tylko nieco dłużej wyraża się o tym i Hirsch: „Wir hängen nun schon seit langem gleichsam nackt und bloss zwischen der Gestalt des christlichen Glaubens, die für uns vergangen ist und der neuen, die noch nicht da ist... Die wenigen Theologen, die diese Lage wirklich mit Ehrlichkeit bis in den Grund durchleiden, ohne Romantik dem Alten gegenüber, ohne Verklärung ihrer eigenen Notbehelfe, als ob sie das Neue wären-sie wissen, alles, aber auch restlos alles, was Theologie und Kirche sich in jahrtausendlanger Geschichte aufgebaut haben, in den Schmelztigel, ist in den Hochofen geschoben [134]). Hirsch wykazuje na całym szeregu istotnych zmian, które już zaszły, jak szkodliwym było by nasze złudne wierzenie, że nic się nie zmieniło, że wszystko zostanie po staremu, że w ostatniej chwili znajdzie się wybawca! Jeśli fala oburzenia w protestanckich bądź co bądź Niemczech, z ich przeszło 40 milionową ludnością ewangelicką nie zmiotła z powierzchni życia publicznego takiego Kerrla, ministra dla spraw wyzn. kościoła ewang. w Trzeciej Rzeszy, który publicznie ośmielił się nazwać naukę o Chrystusie Synu Bożym „śmieszną", czego się można jeszcze spodziewać? [135]) Czy systematyczne rozbijania naszego kościoła ma przygotować teren dla bezbożnictwa — albo dla kościoła katolickiego?

Musimy sobie raz stanowczo powiedzieć, że w tej walce światopoglądowej rozchodzi się o przyszłość Chrześcijaństwa, zwłaszcza o byt i przyszłość naszego kościoła. Pozostaje nam dziś tylko wybór jednej z 2 dróg:

a) zlikwidować stare wierzenia dogmatyczne i metafizyczne i stanąć na gruncie ateistycznego i areligijnego światopoglądu. Nie udawać i nie łudzić siebie i innych, że takie słowa jak Bóg, wieczność, zbawienie duszy, modlitwa i td. jeszcze są czymś więcej aniżeli pustymi słowami bez znaczenia i treści. Na tym fundamencie stanął nie tylko dziejowy materializm, ale cały szereg myślicieli, jak Unamuno, Müller - Freienfels, Molden i i. Do tej gru-

py jednak zaliczyć możemy i Vaihingera, twórcy t. zw. „Als-ob Philosophie", a nawet i „pragmatyków". Wszyscy widzą w chrześcijańskich naukach fikcje, chociażby pożyteczne, jak James.

b) stanąć na gruncie pozytywnego chrześcijaństwa, przyjąć bez zastrzeżeń podstawowe zasady i nauki o objawionym i objawiającym się ciągle Trójjedynym Bogu, uznać wartości religijne, Pisma Św. a nawet tradycji kościelnej jako normatywne dla naszego życia.

Teologia ewangelicka 19 stulecia była przeważnie filozofią religii i dla tego straciła swój charakter ściśle religijny. Zmieniły się dawne role i stała się służebnicą, ową „ancilla philosophiae". Racjonalizowanie, pychologizowanie religijności, zamykanie jej w ramach historyzmu doprowadziły w rezultacie do relatywizacji i dezintegracji, do teorii religijnej względności i rozpruszenia.

Prorocze słowa A. Ritschla: „Wenn ein Christ sich auf metaphysische Erkenntnis Gottes einlässt, so gibt er damit seinen christlichen Gesichtskreis auf" [136]) spełniły się dziś, w czasie przełomu. Wprawdzie teologia dialektyczna, jak starałem się na innym miejscu wykazać [137]), dążyła do wyprowadzenia naszej teologii z trudności, w których się przez cały wiek 19, a zwłaszcza po Wielkiej Wojnie znalazła. Nawet łudziliśmy się przez pewien czas, że jej się to uda. Jednak złudzenie minęło. Teologia dialektyczna, kryzysu, teologia „między czasami" — Zwischen den Zeiten, — przełomu „des Umbruchs" nie dokonała dzieła tak szumnie zapowiedzianego. Próba nawiązania do nauk naszych reformatorów i do przyjęcia tego i owego z katolicyzmu i scholastycyzmu nie wydała żadnych owoców.

Gdyby nie pewne dodatnie wartości tej teologii dialektycznej, jak n. p. przestroga przed deifikacją kultury, przesadnym nacjonalizmem i niechrześcijańskim rasizmem (Verabsolutierung der Kultur, Nation und Rasse), moglibyśmy się zupełnie obejść bez tej teologii. Zasługą Bartha, czołowego przedstawiciela teologii dialektycznej, jest ponadto jego wysiłek wyzwolenia teologii z pęt zbanalizowanego, zeświecczałego chrześcijaństwa formy — pozorów — bez treści i wewnętrznej spoistości. Co Barth, Gogarthen,

Brunner i i. powiedzieli o znaczeniu Pisma Św., wzgl. Słowa Bożego, Majestacie Boga, o uczciwości i szczerości pracy teologów, zawsze prawie zasługuje na zapamiętanie. Zasadnicze jednak koncepcje o stosunku człowieka do transcendentnego Boga, o połączeniu idealizmu i realizmu, o religii idącej tylko i wyłącznie od góry bez najmniejszego w niej udziału i oddziaływania od dołu, od człowieka, o wierze jako akcie tylko Boga, są dziś już uważane jako chybione i niecelowe. Najzupełniej uznając wielki wysiłek tych wybitnych teologów jako filozofów religii, Brunnera jako najwybitniejszego etyka ewangelickiego naszych czasów, musimy jednak przychylić się do zdania Kraenzlina: „Die dialektische Theologie führt in einen Tumult von spiritualistisch-sensualistischen Paradoxien... In diesem Wirrwarr von Gegensätzen liegt der Gehalt der neuen protestantischen Religiosität. Kann man mit einer so kniffligen religionstheoretischen Akrobatik auch nur ein einziges Menschenherz fromm machen?" [138])

Czy można tymi akrobatycznymi sztuczkami teologii dialektycznej zbawić chociażby jednego pobożnego? Czy po takim fajerwerku, olśniewającym nas na chwilę, nie odczujemy jeszcze bardziej otaczającej nas ciemności? A przecież zadaniem Teologii i Kościoła jest rozszerzyć duchowy widnokrąg człowieka, zwrócić mu uwagę na wszystko, co jest dobre, piękne i prawdziwe, co przynosi radość życiową i daje wewnętrzne zadowolenie i poczucie szczęścia. Nie w filozofowaniu, jak mówili Luter i Melanchton, leży nasze zbawienie, ale w prostej i szczerej naszej wierze w Boga, w posłuszeństwie dla Jego boskich nakazów i w naśladowaniu Chrystusa, tego zwiastuna radosnej ewangelii dla wszystkich istot dobrej woli. W tej ewangelii, która nie buduje zamków na lodzie, ale kładzie dla każdego jednakowo trwały fundament pod budowę jego życia, leżą i cel i droga nasza. Kościół, który się na tej ewangelii opierać będzie, ma prawo głosić: „Extra ecclesiam nulla salus! Najlepsza organizacja, najrozumniejszy ustrój i prawo kościelne, bogactwa materialne nie wystarczają tam, gdzie jeszcze brak bogactwa ducha, niezłomnej stałości i szczerości.

Wierzymy, że w świetle nauki Chrystusowej, która głosi: Jest

Bóg na Niebie i ustanowiony przez Niego ład na ziemi, są odwieczne i niezmienne Jego prawa i odpowiedzialność nasza za każdy czyn, słowo i myśl, łatwiej nam będzie znaleźć właściwą drogę naszego powołania i obowiązku i cel ostatni i najwyższy naszego życia. Ewangelia każdemu ma coś do powiedzenia, dla każdego zawiera jakąś pociechę, jakieś słowo otuchy i nadziei. Miliardom istot ludzkich już zwiastowała tę „radosną nowinę" i mimo wszystko, co bezbożnictwo ma Kościołowi i Chrześcijaństwu do zarzucenia, wykaże się prawda słów: „Verbum Dei manet in aeternum". Słowo Boże pozostanie na wieki! Wyobrażam sobie, że, kiedy ostatniemu człowiekowi przyjdzie złożyć brzemię życia, sięgnie do Psałterza Dawidowego i przeczyta sobie ostatnie wiersze 73 psalmu: „A jednak zawsze jestem z Tobą: boś ujął prawicę moją. Wedle rady Swej prowadzisz mię, a potem do chwały weźmiesz mię... choć ciało moje i serce moje zginie, jednak Bóg opoką serca mego i działem moim na wieki"[139]). Krytyka czystego rozumu Kanta i Mit 20 stulecia Rosenberga [140]) chyba mu wiatykiem nie będą?

III.

Pogląd na położenie, w którym dziś wszystkie kościoły i wyznania się znajdują, krytyka i obrona naszego religijnego światopoglądu powinne nastąpić z innego jeszcze punktu widzenia. Systematycznego ujęcia i przedstawienia możliwie wielu i ważnych danych, które przemawiają za lub przeciw Kościołowi i Chrześcijaństwu. Praca teologiczna zawsze miała do czynienia z tym zadaniem. Nie wolno jej w dobrych dniach zapominać o przyszłych trudnościach, a w dniach złych, niepowodzeń i walk o obowiązku wytrwania i pokonania trudności. Wiemy, że z wielu stron podnoszone są pod adresem i Kościoła i Chrześcijaństwa poważne zarzuty. Nad najważniejszym chwilę zastanowić się należy.

Cała doktryna chrześcijańska, systemy nauk kościelnych i wszystkie teologie mają swój początek w tych walkach. Czym więcej w kościołach było życia, zainteresowania się sprawami religijnymi, tym więcej było pytań, zagadnień, tarć i walk. Cisza cmentarna

nie może być ideałem żadnego kościoła, a obojętność religijna jest końcem każdej religijności!

Jeden z głównych argumentów, wysuwanych dziś powszechnie przez wrogów chrześcijańskiego światopoglądu, jest ten, że do naturalnych procesów rozwojowych życia przyrody, której i człowiek jest cząstką, wprowadzono czynnik transcendentny i podsunięto wszystkim zagadnieniom teoriopoznawczym jedno tylko rozwiązanie, sprowadzając wszystko do jednego wspólnego niejako mianownika: do Boga. Gorszono się tym, że podstawowe źródło doktryny chrześcijańskiej, Pismo Św., mówi o Bogu jako o Stwórcy i początku każdego bytu, ale w sposób taki, że nikt dziś nie może się zgodzić na takie ujęcie istoty boskiej. Sposób przypisywania Bogu rysów antropomorficznych i antropopatycznych, zniżania jego stanowiska i roli do stróża i opiekuna narodu Izraelskiego, który pragnie, by składano na ołtarzach Jego ofiary, wznoszono modlitwy i prośby, nie odpowiada zupełnie naszym pojęciom o Bogu. Nie odpowiada nam, tak mówią dalej inni przeciwnicy Chrześcijaństwa, obcy duchowi naszemu świat starotestamentowy, ponury, surowy i pesymistyczny nastrój, którym owiane są Księgi Starego Testamentu. Uczony francuski Michelet wyraził raz zdanie, że wszystkie księgi Biblii musiały być napisane w nocy, kiedy budzą się bojaźliwe pytania w duszy, dręczą nas wyrzuty sumienia. Pogląd na świat z natury rzeczy musiał być inny u ludów dawnych epok, związany z prymitywnymi warunkami ich bytu, ich twardą i bezwzględną walką, narzucaną im przez potężniejszych od nich wrogów.

Księgi starotestamentowe w całości nigdy nie były uznane jako fundament nauki chrześcijańskiej. Już Chrystus w Swoim Kazaniu na Górze wołał: „Rzeczono starym... ale jak wam powiadam...' 'A Paweł niejednokrotnie w swoich listach występował przeciwko niektórym naukom i zasadom religii żydowskiej. Zarzut Rosenberga, że „Chrześcijaństwo dało sobie narzucić ideologię i światopogląd żydowsko-syryjsko-afrykański, obcy narodom aryjsko-nordyckim, przyjmując religię dzikich, krwiożerczych, lubieżnych koczowników, których jedyną i najważniejszą troską były ich

trzody i nałożnice, oszukańcze praktyki handlowe, a całą treścią ich życia pasożytowanie na innych, sąsiednich narodach", jest zarzutem z gruntu fałszywym, wypływem nienawiści do Żydów [141]). Wiemy, jak Luter odnosił się do negatywnych cech żydowskiego charakteru, jak potępiał pewne wady biblijnego narodu. Do Starego Testamentu zaglądał, studiował go nie dla tych ujemnych jego stron, ale dla wielu pięknych, wzniosłych prawd, które w nim są zawarte [142]). Domagać się dziś od ksiąg starotestamentowych, by świat ich wierzeń, poglądów na życie, stosunek do Boga, istota religijności odpowiadały naszym o tych rzeczach pojęciom, jest niedorzecznością. Równie śmiało moglibyśmy wyrazić żal pod adresem króla Dawida, że procą zabił Goliata, a nie uśmiercił tego olbrzyma karabinem maszynowym! Wierzenia dawnych, odległych czasów nie mogą być żywcem przeniesione i ustawione na płaszczyźnie dzisiejszego światopoglądu. Czy takie nieśmiertelne dzieło Danta, jak jego „Boska Komedia", przestało być arcydziełem literatury włoskiej, ponieważ żaden teolog katolicki i ewangelicki nie podziela wierzeń tego poety i jego genialnych wizyj piekła, czyśćca i raju? Z podziwem spoglądamy na konstruktora-technika i budowniczego współczesnych, gigantycznych statków transoceanicznych, tych pływających miast. Z nie mniejszym podziwem widzimy przed oczyma ducha ową skromną karawelę, na której Kolumb wyruszył na odkrycie nowych, nieznanych części świata. Cofając się jeszcze dalej wstecz, możemy śmiało najgenialniejszym nazwać tego nieznanego człowieka, który usiadł w wydrążonym pniu drzewa i stał się pierwszym żeglarzem! Dzieło Rosenberga, na które godnie i poważnie odpowiedział W. Künneth [143]), wykazując Rosenbergowi błędy i fałsze, brak podstawowych wiadomości z dziedziny teologii i t. p., z pewnością rzucone będzie niebawem na śmietnik. Ingenium Teutonicum się do niego chyba nie przyzna?

Możemy zapewnić Rosenberga i jego zwolenników, że żaden z teologów chrześcijańskich nie podziela pojęć i wierzeń antropomorficznych o Bogu. Zresztą zostały one już w pismach starotestamentowych przekreślone i odrzucone. Gdyby Rosenberg znał

dokładnie całą morfologię tych nauk biblijnych, przestudiował chociażby jedną teologię staro i nowotestamentową, nie trwałby przy swoich nienaukowych twierdzeniach i wywodach. Czyżby nie słyszał, jak już prorocy Izajasz, Jeremiasz, Ozeasz i Amos od swoich słuchaczy żądali, by nie w kulcie ofiarniczym, nie w obrzędach i ceremoniach, ale w sprawiedliwości, dobroci, miłosierdziu, czystości serca i umysłu służono Bogu? Nie narodowemu i plemiennemu Bogu, ale, jak zwłaszcza Chrystus uczył, Ojcu wszystkich ludzi. Żądać od ludzi dawno minionych epok, żyjących w zupełnie różnych od naszych warunkach kulturalno-cywilizacyjnych, o ciasnym widnokręgu poznawczym, naszych poglądów na istotę Boga, religijności i moralności jest naprawdę rzeczą dziwną. Koczownik, pasterz, mieszkaniec ubogich siół i miast Palestyny lub Syrii, człowiek żyjący, by użyć terminu Comte'a, w okresie panującego wszędzie „mitologizmu", nie mógł wyobrazić sobie Boga bez pewnych stycznych do kogo i czegokolwiek na ziemi. Nie należy szydzić z autorów ksiąg starotestamentowych, ani wytykać na sposób faryzeuszowski innym błędów, nie będąc samemu wolnym od nich. Erotyczne wyczyny, zdrady i wiarołomstwa, spotykamy nie tylko u narodów biblijnych, ale i w dziejach Karola Wielkiego, walk Germanów, w życiu Henryka VIII, Augusta Mocnego, różnych Ludwików francuskich i innych aryjsko-nordyckich władców i społeczeństw. Nie szukamy już dawno w Biblii niczego innego, jak Boga, jedynego Stwórcy, Ojca, pełnego miłosierdzia i łaski. Wdzięczni jesteśmy autorom tych pism staro- i nowotestamentowych, że na swojej ubogiej, skalistej ziemi wyhodowali typ religijności, z którego ta sama ziemia wydała później najpiękniejszy kwiat i owoc w postaci nauki Chrystusowej.

Drugi ważny zarzut, z którym spotyka się każdy teolog, jest zarzut skierowany pod adresem teologicznych systemów. Są one, tak słychać często, błędne, sprzeczne z prawami doświadczenia, logiki, z postępem nauk i t. p. Przyznać należy szczerze i bez wahania, że dogmatyczne systemy Kościołów chrześcijańskich na pierwszy rzut oka robią wrażenie raczej ujemne. Są one przeładowane najdziwaczniejszymi pomysłami, nienaturalnymi konstrukcjami, do-

datkami i uzupełnieniami. Autorowie Pisma Św. nawet nie marzyli o tym, że ich nauki kiedyś spowodują tyle walk i sporów w Kościele!

Zupełnie się godzimy na to, że wartość każdego systemu dogmatycznego, ale i wartość każdego systemu filozoficznego, każdej nauki, prawa, etyki, polityki i t. p., wzrasta proporcjonalnie do ich jasności, prostoty i przejrzystości. Znany aforyzm Nietzschego: „systematyk ma tylko jeden cel: wyciosać coś martwego, drewnianego, czworokątne głupstwo, które nazywa systemem"[144]), odnosi się jednak nie tylko do systematyków-teologów. Systemy filozoficzne wszystkich epok roją się od błędów. A medycyna, a prawo, a nauki przyrodnicze? W ostatnich latach zagadnienie fikcji naukowej i pseudonaukowej we wszystkich dziedzinach wiedzy i umysłowości ludzkiej zostało bardzo sumiennie zbadane. Prace Vaihingera, Wahla, H. Scholza, Krückmanna (fictio iuris), Langego (fikcja w sztuce), Fischera (fikcja w matematyce), Jorgensena, Müller-Freienfelsa (fikcja w dziedzinie filozofii wartości) starają się rozgraniczyć dokładnie znaczenie aksjomu, hipotezy naukowej, kryteriów formalno-logicznych i sądów teoriopoznawczych od zwyczajnej fikcji [145]).

Czy cała nasza nauka o Bogu, o transcendentnym świecie, nie jest przypadkiem jedną z licznych fikcyj? I z tym pytaniem liczyć się powinien każdy teolog i musi być przygotowany odpowiedzieć na nie rzeczowo i poważnie. Dzieje ludzkości wykazują, ż kiedy ona chciała postawić najgłębsze pytanie i dać wyraz najwyższym swoim pragnieniom, stawiała pytanie: jest, czy nie ma Boga? W tym pytaniu potencjalnie zawarte są wszystkie inne pytania o istotę prawd moralnych, o sprawczą przyczynę wszelkiego bytu, i t. p.

Najgłębsza z czterech kanonicznych ewangelii, Ewangelia Jana, rozpoczyna się wstępem treści filozoficznej. Prolog ten jako pierwsze słowa podaje: en arché en ho lógos—na początku było Słowo. Termin: Logos w filozofii helenistyczno-żydowskiej miał niezwykle ważne i głębokie znaczenie. Oznacza on nie tylko słowo w powszednim tego słowa znaczeniu, ale i mądrość, prawo i pod-

stawę bytu, zasadę rozumną każdego jestestwa, przeznaczenie i los, formę, ideę, w chrześcijaństwie: zwiastuna idei mesjanicznej, zbawiciela, Syna Bożego. Również i termin arché oznacza nie tylko początek, ale również zasadę, sens, istotność wszystkiego, co staje się przedmiotem naszego poznania i poglądu [146]). Jak planety krążą dokoła słońca, protony, neutrony i elektrony atomu dokoła jego jądra, tak i myśl ludzka nie przestanie szukać początku wszystkich zjawisk świata zmysłowego i duchowego. Od fenomenologii do ontologii, od świata zjawiskowego do świata istotnego prowadzi nas nie tylko filozofia, ale i teologia. Kto w teologii doszukiwał się jeszcze czegoś innego, jak jej starania, wskazać nam drogę do Boga, pogłębić i uduchowić nasze życie, przeciwstawić się mechanizacji i materializmowi naszej kultury, ten nie pojął nigdy jej prawdziwej istoty. Teologia, jako najstarsza w dziejach umysłowości ludzkiej nauka, znacznie starsza od filozofii, spogląda z pewną dumą, jak od dawna dorosłe jej córy, wszystkie dyscypliny prędzej, czy później zaczynają rozumieć, że teologiczne pytanie o ostatni sens, ostatnią wartość, ostatnią sprawczą przyczynę jest i ich pytanie. I one bez metafizyki, bez dogmatyki nie mogły dotąd się obejść. W przyszłości, tego jesteśmy pewni, ateizm i materializm nie wyrugują Boga z serc ludzkich, nigdy nie zabiją w nich tęsknoty za czymś lepszym, doskonalszym i prawdziwszym od tego, co w danej chwili stoi przed nimi!

Teologia, w zrozumieniu naszego Kościoła i zasad reformacji, o których niestety często zapominamy, żywi niekłamany podziw dla wszystkich, którzy w jakikolwiek sposób przyczynili się do ogólno ludzkiego postępu. Każda pozytywna praca, obojętnie na którym polu i odcinku naszego życia dokonana została, jednakowo jest jej cenna, kiedy powszechnemu dobru służy. Światopogląd współczesnego człowieka zawsze strukturalnie z naszym światem, naszymi o nim pojęciami jest związany. Na to wskazuje już sam termin: światopogląd. W nim widzimy syntezę dwóch pojęć: świat i pogląd. Zdawało by się na pierwszy rzut oka, że nie ma nic prostszego i zwyczajniejszego, jak takie słowo: światopogląd. A jednak, kto uważnie przestudiował chociażby w wielkim słowni-

ku filozoficznym Eislera [147]) znaczenie i dzieje tych terminów: świat i pogląd, przekonał się, że sprawa bynajmniej nie jest tak bardzo prosta. Dilthey wyraził się raz, że światopogląd uważa za główne swoje zadanie, ułatwić człowiekowi zrozumienie życia jako całości: „Die Weltanschauungen sind nicht Erzeugnisse des Denkens. Sie entstehen nicht aus dem blossen Willen des Erkennens. Die Auffassung der Wirklichkeit ist ein wichtiges Moment in ihren Gestaltung, aber doch nur eines. Aus dem Lebensverhalten, der Lebenserfahrung, der Struktur unserer psychischen Totalität gehen sie hervor" [148]). Spranger, tu widocznie pod wpływem Diltheya, wyprowadza światopogląd od całości psychicznej naszej struktury „von dem Ganzen der seelischen Struktur" [149]). Gdzie o tym światopogląd zapomina, staje się odrazu czymś sztucznym, oderwanym i nieistotnym.

O doniosłym znaczeniu tego pojęcia: światopogląd świadczy cały szereg prac zarówno filozoficznych, jak też i teologicznych. Prace Diltheya, Rickerta, Jaspersa, Gomperza, Euckena, Joëla, Schwarza, Sterna, teologów, Titiusa, Stephana, Hirscha i in. najwymowniej tego dowodzą [150]).

Teolog, który w swojej pracy naukowej i badawczej umie krytycznie i pragmatycznie, historycznie i psychologicznie wiązać fakty i elementy, z których światopogląd się składa, nie znajdzie ciekawszego i cenniejszego materiału dla swoich studiów, jak badanie struktury i ewolucji światopoglądów. Odnosi się to nie tylko do teologii ewangelickiej, ale i katolickiej. I w niej żywy ruch i zrozumienie zagadnień światopoglądowych, szukanie — mimo wszystko — nowych dróg, nowego podejścia do serca i duszy, do umysłu i uczucia współczesnego człowieka. Prace teologów katolickich: Adama, Barthmanna, Krebsa, Faulhabera, E. Przywary, Höfera, Karrera i in. w Niemczech, francuskich teologów-filozofów religii Garrigon-Lagrange-a, Riviere-a, Gardeila, Monoda, angielskich myślicieli: Cairda, Jnge-a, Matthewsa i in., oto kilka nazwisk najwybitniejszych i najbardziej znanych. Nad pracą Jezuity Przywary: „Analogia entis" [151]), w której takie ważne zagadnienie, jak geneza religijności zostało przedstawione i przeanalizo-

wane w świetle aktu meta-ontycznego wzgl. meta-noëtycznego, jako akt samego Boga wzgl. akt człowieka, nikt nie może obojętnie przejść do porządku dziennego. Studium tego dzieła skłoniło Kraenzlina do wypowiedzenia sądu: „Dem Wandel des Kulturbewusstseins kann die katholische Religionslehre sich nicht entziehen, mag auch der Papst in Rom hundertmal die Unveränderlichkeit der Dogmen verkünden" [152]).

Z rozważań krytycznych, analitycznych i metodycznych prowadzi droga do syntezy, do całości, do życia i pracy praktycznej. Wszelka praca teologiczna, kościelna, religijna z płaszczyzny rozważań spekulatywnych i epistemologicznych, przejść musi do drugiej płaszczyzny: konkretnego i realnego życia. „Praxis epíbasis theoriás", praktyka jest podstawą teorii — mówił już Grzegorz z Nazianzu (Migne, Patr. Gr. 35, 1080). Praca w Kościele i dla Kościoła musi być dalej prowadzona i będzie prowadzona, czy się to bezbożnictwu podoba, czy nie. Ale skuteczność i wydajność tej pracy muszą być powiększone, a praca sama nie może poruszać się na martwych szlakach. Zniknąć musi religia-namiastka, religia-frazes, religia w służbie polityki, nacjonalizmu i rasizmu. Z rozdźwięków, sprzeczności, jawnych niedorzeczności i fałszywych założeń muszą Chrześcijaństwo i Kościół znaleźć drogę: nie do obozu ateizmu i materializmu, ale do pierwotnej, prostej religijności, która jako niezrealizowany dotąd ideał prześwieca z Ewangelii Jezusa Chrystusa. Kościelno-dogmatyczne systemy nie zastąpią żywej, głębokiej wiary, rzadko ją budzą, a częściej tłumią i zabijają!

W świętej księdze irańskiej, w Zend-Avesta, w t. zw. Yasna czytamy:

„Zwiastuj nam głośno, co czynić mamy.
Wskaż nam wyraźnie drogi Twoje!
Cóż! Czyś tego nie uczynił?
Wołamy o słowa Twoje.
Czy nie popłynęły z ust
Proroków Twoich? (Yasna, 34, w. 12 r. 3).

Czyż nie mamy i my słów proroków bożych, nauki największego i najświętszego: Chrystusa, Syna Bożego? Czas, byśmy znowu nauczyli się cenić wartość Słowa Bożego i na nim ugruntowali swój światopogląd.

J. Höfer, teolog katolicki, napisał piękne studium: „Vom Leben zur Wahrheit. Katholische Besinnung an der Lebensanschauung Diltheys". Pracę tę zakończył następującymi zdaniami: „Glocken und Dome werden die Suchenden nicht zu Christus führen, so sehr sie ihrer Art gemäss Seinen heiligen Namen sprechen. Die „Atmosphäre" christlicher Kultur beginnt für viele Christen dünn zu werden, die ihre bindende Kraft allzu unbesehen mit dem Christlichen gleichsetzen. Sie muss durch Christusträger, die aus der Tiefe ihres persönlichen Glaubens leben, neu geschaffen werden auf dem alten Grund und Erbe. Das Leben der geformten Dinge ist von dem der suchenden Seelen zu weit entfernt" [153]).

Przyszłość Chrześcijaństwa i chrześcijańskiej kultury nie może być uratowana półśrodkami. W walkach światopoglądowych zwycięstwo przypadnie temu Kościołowi, który bez wahania i lęku skupi się pod sztandarem Chrystusa. On Kościołowi zwiastował, że moce piekielne go nie pokonają, jeśli trwać będzie przy Jego boskiej nauce, w boskiej Jego prawdzie. Niechaj jednak ta pewność i wiara w zwycięstwo nie będzie znowu tylko pięknym, religijnym frazesem, ale pewnością i wiarą naszego serca i najgłębszego przekonania i uczucia.

W obliczu walk światopoglądowych dni naszych wołamy: „Laetabimur in salutari Tuo: in nomine Dei nostri magnificabimur".

Rozweselimy się z powodu wybawienia twojego, a w imieniu Boga naszego podniesiemy chorągiew" [154]). (Ps. XX, w. 6).

Po przeszło 30-letniej pracy kościelno-teologicznej uważałem za wskazane i możliwe zabrać głos w sprawie, która nas chyba najbardziej dotyczy i która najściślej z przyszłością naszego kościoła jest związana: sprawa światopoglądu współczesnej ludzkości.

Podając pewną sumę rozważań i bezpretensjonalnych uwag na

temat walk światopoglądowych naszych dni, nie mogłem oczywiście prócz migawkowego rzutu w ramach mego studium podać więcej. Konfratrom swoim i współwyznawcom, z których wielu już tylko na „krawędzi Kościoła" się zatrzymało, chciałem zwrócić uwagę na groźne położenie, w którym zwłaszcza nasz kościół się znajduje, na konieczność obrony naszego stanu posiadania i na odpowiedzialność przed Bogiem i Społeczeństwem ewangelickim za przyszły rozwój i istnienie Protestantyzmu.

OBJAŚNIENIA I ŹRÓDŁA

[1]) *M. Bierdiajew*, Nowe Średniowiecze, Warszawa, 1936, polski przekł. M. Reutta, por. str. 18, 21, 248.

„Sens Historii" — Der Sinn der Geschichte, przekł. niem., Darmstadt 1925, por. *Uberweg*, Grundr. der Gesch d. Phil. t. V: „D. Phil. d. Auslandes", wyd. Tr. Oesterreich, Berlin 1928, str. 325 — 348.

[2]) *A. Koeberle*, Evangelium und Zeitgeist, Leipzig 1934, str. 9.

[3]) *I Kor. 13, 12.*

[4]) Zdanie przypisywane fizykowi i mechanikowi starożytności: *Archimedesowi.*

[5]) *Swift*, satyryk angielski: „There is nothing so extravagant and irrational, which some philosophers have not maintained for truth".

[6]) *L. Friedlaender*, Sittengeschichte Roms, Wien 1934, str. 921.

[7]) *Swift* w pamflecie: Tube of Tale. Piotr jest przedstaw. kościoła kat., Marcin luterskiego, Jan kalwińskiego. Wszystkie te kościoły, zdaniem Swifta, nie odpowiadają pierwotnemu kościołowi.

[8]) *A. Gide*, Powrót z Z. S. S. R., polski przekł. J. Skiwskiego, Warszawa 1937, str. 97.

[9]) *J. Maritain*, Religion und Kultur, przekł. z franc. J. Niederehe, Freiburg 1936, str. 40 i d.

[10]) Ruch ekumeniczny, który dąży do zjednoczenia wszystkich kościołów chrześcijańskich, szczeg. ewang., powstał staraniem arcybiskupa szwedzkiego kościoła ewang. N. Soederbloma. Pierwsze wszechświatowe zebranie odbyło się w Sztokholmie 1925 r., drugie w Lausanne 1927.

[11]) *A. Haas*, Physik für Jedermann, Wien 1933, str. 266.

[12]) *O. Spengler*, Der Untergang des Abendlandes, 32 wyd., 1921.

[13]) *Bierdiajew*, Nowe Średniowiecze, str. 24.

[14]) „ „ „ „ 82.

[15]) „ „ „ „ 36.

[16]) „ „ „ „ 37 i 119.

[17]) *Goethe*, Gespräche mit Eckermann.

[18]) *Bierdiajew*, Nowe Średniowiecze, str. 146; 41 i d.

[19]) *Fr. Nietzsche*, Antychryst, polski przekład Staffa, str. 12, 14, 53, 173.

[20]) *Bierdiajew*, N. Średn.

[21]) *A. Koeberle*, Ev. u. Zeitg., str. 10.

[22]) „ „ „ „ 10.

[23]) „ „ „ „ 12.

[24]) *K. Barth*, D. Kampf gegen die evang. Kirche in Deutschland. Neue Zürcher Zeitung, z 14 i 15 lutego 1937. Wyjątek: „Es ist Tatsache, dass der gegenwärtige deutsche Staat die Kirche durch seine Presse aufs rücksichtsloseste bedrängt und ihr gleichzeitig dieser Bedrängnis gegenüber den Mund verbietet. ... Es ist Tat-

sache, dass die wüsteste Gotteslästerung im heutigen Deutschland frei, dass dagegen die Kirche in ihrem Wort behindert ist... man verfolgt das Ziel, die Kirche so zu isolieren, so überflüssig zu machen, dass über kurz oder lang nach dem Rechtstitel für ihre formelle Beseitigung nicht mehr gefragt zu werden braucht" (art. z dnia 14 lutego 1937).

[25]) *The Times* z dnia 10 marca 1937.

[26]) *Izajasza* 45, 15.

[27]) *Luthers Werke*, Weim. Ausg. t. 33, str. 405, t. 19, str. 360.

[28]) *Rzym*, 8, 28.

[29]) *B. Russel:* Principles of Social Reconstruction, London 1916, przekł. polski A. Pańskiego, Warszawa 1932, str. 176 i d.

[30]) *W. Spasowski*, Wyzwolenie Człowieka, Warszawa 1933. str. 35 i d.

[31]) *B. Russel:* Przeb. Społ., str. 181.

[32]) *W. Spasowski*, Wyzwolenie Czł., str. 50.

[33]) *F. Nietzsche*, Werke, Bd. I—XVII, Leipzig 1906.

[34]) *W. Spasowski:* Wyzw. Czł., str. 55.

[35]) „ „ „ 75.

[36]) *K. Marx*, por. Uberweg, Grudr. d. Gesch. der Phil., t. IV, str. 227.

[37]) *A. Gide*, Powrót Z. S. S. R., str. 96/7.

[38]) *Wolterowskie hasło:* „Ecrasez l'infâme" — wytępić niegodny kościół. Zwrot, którego Wolter często używał w swoich listach do Fryderyka W. i in.

[39]) Zwrot, używany często przez Nietzschego, zwłaszcza w „Antychryście".

[40]) *E. Bursche*, Dziedzictwo roku 1529 w Kościołach Reformacji, str. 97, Rocznik Teol. Nro I.

[41]) *The Church of England Newspaper*, z 1.I. 1937 i 12.II.1937, Nr. 2243.

[42]) „ „ „ „ Nr. 2237.

[43]) „ „ „ „ Nr. 2237.

[44]) „ „ „ „ Nr. 2237.

[45]) *E. Brunner*, Gebot und Ordnungen, 1932.

[46]) *2 ks. Mojżeszowa* r. 17, 6.

[47]) *Geist aus Luthers - Schriften*, Darmstadt 1830, t. III, str. 96/97.

[48]) *Überweg*, Grund. d. Gesch. d. Phil., t. I, str. 56.

[49]) *Proudhon*, La guerre et la paix: „La guerre: une condition de notre existence".

[50]) *Deutsche Theologie*, zeszyt 3/4 z lutego i marca 1937, str. 36 — 66.

[51]) por. *L. Halban*, Religia w Trzeciej Rzeszy, Lwów 1936.
R. Kesselring, Quo vadis Ecclesia Evangelica?, Warszawa 1934.
W. Krusche, Der Christ und das Volkstum, Poznań 1936.
P. Althaus, Communio sanctorum, München, 1929.
ponadto:
obszerna literatura w Grundr. d. theol. Ethik Kirna, str. 82 — 94.

[52]) *Deutsche Theologie*, zesz. 3/4: artykuł prof. E. Hirscha, Die Lage der Theologie".

[53]) *Gibbon E.* „Geschichte des Verfalls und Untergangs d. röm. Reichs, t. I—XIX., Leipzig 1805, niem. tłum.

[54]) *P. Tillich*, Religions philosophie, in Dessoirs Lehrbuch. str. 772 i d.

[55]) *K. Barth:* Die Kirche J. Christi, Theol. Existenz heute, Reformation und Entscheidung. E. Schriftenserie Theolog. Existenz heute.

[56]) *Fr. Heiler*, Eine hg. Kirche, Fortsetzung der „Hochkirche".

[57]) *Weltanschauung*, artykuł w R. G. G., t. V., str. 1826.

R. Eisler, Wörterbuch der phil. Begriffe, Berlin 1929,
R. Eisler, Handwörterbuch der Philos, Berlin 1922, str. 736.
Deussen, Allgem. Geschichte, der Phil., t. I, str. 3.

[58]) *Fr. Gauss*, wybitny matematyk niemiecki, jego dzieło: Untersuchungen uber höhere Mathematik wydane 1801.

[59]) *Eddington*, wybitny współczesny fizyk angielski, dzieło jego „Nowe Oblicze Natury".

[60]) *G. Kraenzlin*, D. Phil, vom unendlichen Menschen, Leipzig 1936, str. 259.

[61]) „ „ „ „ „ „ 291.

[62]) „ „ „ „ „ „ 291.

[63]) *Laplace*, słynny uczony francuski, na pytanie Napoleona, czy wierzy w Boga, odrzekł: nie trzeba mi tej hipotezy.

[64]) *Überweg*, Grundr. der Gesch. d. Phil.

[65]) „ „ „ „ wyd. 12; T. I; str. 178—401.

[66]) *Tomasz z Akwinu*, Summa Theologica, wyd. niem. łacińskie, Salzburg, 1933.

[67]) *Tomasz z Akwinu* w dziele Überwega, Grundr. d. Gesch. d. Phil. t. II, str. 477 — 503.

[68]) por. artykuł: *Mystik* w Wörterbuch der phil. Begriffe Eislera, t. II, str. 193 — 195.

[69]) *„Analogia Entis"*, podstawowe dzieło religijno - filoz. jezuity *Przywary*, 1932.

[70]) *Tomasza. Summa*, t. I., str. 17, Qu. I, 6.

[71]) *Leonardo da Vinci*, w Grundr. d. Gesch. d. Phil. Überwega, t. III, str. 61.

[72]) por. *Kraenzlin*, die Phil. vom unendl. Menschen, str. 121.

[73]) por. dialogi *Platona*. Philebos, Timaios i Epinomis i Überwega, Grundr. d. Gesch. d. Phil., t. I, 307 i 325.

[74]) *Kartezjusz*, Rozprawa o metodzie, tłum. Boy.

[76]) *Kartezjusz*, w Grundr. d. Gesch. d. Phil. Überwega, t. III. str. 219 — 245.

[77]) *Eucken*, Lebensanschauungen, str. 344.

[78]) *Überweg*, Grundr., str. 231.

[79]) *Anzelm Kantuaryjski* w Grundr. Überwega, t. III, str. 262 i d. traktat: Proslogion albo Fides quaerens intellectum.

[80]) *Pascal*, Grundr. Überwega, t. III, str. 248.

[81]) *Spinoza*, w Grundr. Überwega, t. III, str. 269 i d.

[82]) *Leibniz* w Grundr. Überwega, t. III, str. 299 i d.

[83]) por. Grundr., t. III, str. 388.

[84]) *Galileusz*, por. Kraenzlin, str. 121, „Galilaeus primus aperuit nobis physicae universae portam" (Hobbes, De corpore).

[85]) Grundr. Überwega, t. III, str. 448 — 750, por. str. 63.

[86]) *Kants Werke*, t. I — X, Berlin 1922. Kritik d. r. V. w tomie III.

[87]) *H. Schmidt*, Phil. Wörterbuch, 8 wyd., str. 218.

[88]) *Meyers Lexikon*, t. VII, str. 134 i d. wyd. 6.

[89]) — [93]) *Überweg*, Grundr. t. III, str. 448 — 750.

[94]) *Kant.*, Kritik d. r. Vern., t. III: str. 48 i d.

[95]) „ „ „ „ „ 45.

[96]) *Hume* w Grundriss d. Gesch. d. Phil. Überwega. t. III, str. 399 i d.

[98]) 1 ks. Mojżeszowa r. 32, 25.

[99]) *Kants Werke*, t. III, str. 45.

[100]) „ „ „ „ 306.

[101]) *Heines Werke,* t. VII, str. 11 — 112.
[102]) „ „ „ str. 76.
[103]) *Eucken,* str. 31.
[104]) *Heines Werke,* t. VII, i Kants Werke, t. III, str. 408 i d.
[105]) Grundr. d. Phil. Überwega.
[106]) *Heines* Werke, t. VII i Kants Werke, t. III, str. 435.
[107]) *Überweg,* Grundr. d. Gesch. d. Phil.
[108]) *Kants* Kritik d. prakt. Vernunft.
[109]) H. St. Chamberlain, Kant, München 1921.
[110]) *Eucken,* Lebensanschaungen gr. Denker, str. 454 i d.
[111]) *Frauenstaedt,* Die Menschwerdung Gottes, por. Strauss, Glaubenslehre, Tübingen 1840, t. I, str. 21.
[112]) *Uberweg,* Grundriss d. Gesch. d. Phil., t. IV, Berlin 1923, str. 146.
[113]) *Stoeckl i Weingärtner,* Historia Filozof. w zarysie, przekład polski Ks. Fr. Kwiatkowskiego, str. 380.
[114]) *Uberweg,* Grundr., t. IV, str. 86 i d.
[115]) *Strauss,* Christliche Glaubenslehre, t. I, str. 57.
[116]) por. *Strauss,* str. 57.
[117]) *H. Groos,* Der deutsche Idealismus und das Christentum.
[118]) *Geist aus Luthers Schriften.*
[119]) *Schleiermacher* w Grundr. Überwega, t. IV, str. 112 — 128, or. *Fr. H. v. Frank,* Geschichte und Kritik der neueren Theologie, Erlangen 1898, 3 wyd., str. 66 i d. *Kesselring,* Fr. D. Schleiermacher, Światła i cienie w systemie nauk teolog. Schleiermachera. Cykl (7) artykułów w „Głosie Ewang.“, ukazały się w r. 1933.
[120]) *K. Hahn,* Die Welt des Willens und des Geistes, Leipzig 1935, str. 207: „Friedrich d. Gr. schrieb und sprach fast ausschliesslich französisch, deutsch, meinte er ironisch, sei für die Soldaten und die Pferde“.
[121]) *Fr. Nietzsche, Werke,* Ecce Homo. „Meine Vorfahren waren polnische Edelleute: ich habe daher viel Rasse-Instinkte im Leibe, wer weiss? zuletzt gar noch das liberum veto. Denke ich daran, wie oft ich unterwegs als Pole angeredet werde und von Polen selbst, wie selten man mich für einen Deutschen nimmt, so konnte es scheinen, dass ich nur zu den angesprenkelten Deutschen gehörte. Ich selbst bin immer noch Pole genug, um gegen Chopin den Rest der Musik hingeben. Man nennt nicht umsonst die Polen die Franzosen unter den Slaven“. „Ecce Homo“ ukazał się w r. 1910, jest to pewnego rodzaju autobiografia Nietzschego.
[123]) *Hirsch,* Lage der Theologie, in „Deutsche Theologie“, zeszyt 2/3, r. 1936, str. 36 — 66.
[124]) *Nietzschego,* Also sprach Zarathustra, t. VI: dzieł N. wyd. 77, str. 137.
[125]) *Paul de Lagarde* (Bötticher), Deutscher Glaube, d. Vaterland, d. Bildung, Auswahl aus seinen Schriften, Jena 1914. 11 wyd., str. 40.
[126]) *P. de Lagarde,* str. 44.
[127]) *The Church of England Newspaper,* 16.X.36. Nr. 2226.
[128]) por. *Uberweg,* Grundr., t. IV, str. 227 i d.
[129]) *St. Brzozowski,* Studium o Nietzschem.
[130]) *K. Heim,* Jesus der Weltvollender, Berlin 1937, str. 11.
[131]) *K. Heim,* J. d. W., str. 44 i d.
[132]) *Deutsche Theologie,* zesz. 2/3 z r. 1936.
[133]) *A. de Musset,* „Confession d'un enfant du siècle“, r. 1836, przekł. niem.
[134]) *Deutsche Theologie,* zesz. 2/3 z r. 1936, str. 36 — 66.

[135]) *A. Ritschl*, Die Metaphysik in der Theologie, Halle 1876, por. Frank, Gesch. u. Krit. d. neueren Theol., str. 293.

[136]) *The Times* z 16 marca 1937: „Kerrl in his speach described the doctrine that Christ was the Son of God as „ridiculous".

[137]) *Kesselring*, Theologia crisis, czy theologia crucis? Cykl artykułów (4) w „Głosie Ewangelickim", r. 1932 Referat na temat: Istota teologii dialektycznej, wygłoszony w marcu 1933 r. na Konferencji Ks. Pastorów w Warszawie.

[138]) *Kraenzlin*, D. Phil. v. unendlichen Menschen, str. 638.

[139]) *J. Szeruda*, Księga Psalmów, Warszawa 1937.

[140]) *A. Rosenberg*, D. Mythus d. 20. Jahrhunderts.

[141]) *A. Rosenberg*, D. Mythus, str. 244 i 250, por. Kesselring, Quo vadis Ecclesia Evang., str. 37 i d.

[142]) por. *Geist aus Luthers Schriften* (Concordanz), t. III, str. 707 i d.; dalej: G. A. Meyer, Die Sckicksalsfrage der Menschheit, Leipzig 1933, literatura u Künnetha, str. 211 i d.

[143]) *W. Künneth*, Antwort auf den Mythus, Berlin 1935, str. 63 i d.

[144]) por. *Hahn*, Die Welt des Willens und des Geistes, str. 60.

[145]) *Eisler*, Wörterbuch, t. I, str. 431 — 435.

[146]) *Eisler*, Wörterbuch, t I, str. 98.

[147]) *Eisler*, Wörterbuch, t. I i III, patrz: „Anschauung" i „Welt". Weltanschauung, t. III, str. 502 i d.

[148]) *Dilthey*, Ges. Schriften, Teubner, t. I—IX, 1922, t. II: Weltanschauung und Analyse d. Menschen seit der Renaissance und Reformation. Definicja podana zawarta jest w t. VIII, str. 86.

[149]) por. *Höfer*, Vom Leben zur Wahrheit, str. 17 i d.

[150]) *A. Titius*, Zur Problematik der relig. Weltanschauung, Z. f. Th. u. K., 1934, zeszyt 4.

H. Stephan, Weltanschauung, natürliche Religion und Christentum, Z. f. Th. u. K., 1934, zesz. 4.

[151]) *E. Przywara* S. J., Analogia Entis, 1932, por. Kraenzlin, D. Phil. d. unendlichen Menschen, str. 644 i d.

por. pojęcie analogia u Bartha, Kraenzlin 627.

[152]) *Kraenzlin*, str. 646.

[153]) *J. Höfer*, str. 320.

[154]) *J. Szeruda, Ks. Psalmów*, str. 16.

ERRATA.

Str.	6,	w.	25	winno być:	maiorem
„	7,	„	3	„ „	zapominające
„	28,	„	17	„ „	rozprawie
„	49,	„	6	„ „	katastrofami
„	57,	„	13	„ „	altissimam
„	69,	„	34	„ „	ewangelickich:
„	72,	„	7	„ „	wolterianinem
„	79,	„	1	„ „	niedoli
„	80,	„	12	„ „	haben, ist...

[illegible] der Theologie [illegible]

[illegible]

[illegible] Ode vagy Ejtcia [illegible]

[illegible]

[illegible] Berlin 1924 [illegible]

[illegible]

[illegible] Prag 1924 [illegible]

[illegible]

ERRATA.

Str. 6,	w. 21	winno być:	[illegible]
„ 7,	„ 3	„ „	[illegible]
„ 28,	„ 17	„ „	[illegible]
„ 39,	„ 6	„ „	[illegible]
„ 47,	„ 13	„ „	[illegible]
„ 69,	„ 34	„ „	[illegible]
„ 72,	„ 7	„ „	[illegible]
„ 73,	„ 1	„ „	[illegible]
„ 80,	„ 12	„ „	[illegible]

KS. DR ANDRZEJ WANTUŁA

PORZĄDEK KOŚCIELNY WACŁAWA ADAMA

Początki organizacji kościoła ewangelickiego na Śląsku Cieszyńskim.

WSTĘP

Ustawy kościelne, lub, jak je dawniej nazywano, porządki kościelne są ważnymi źródłami, z których czerpać może historia kościelna. Pozwalają one wejrzeć w życie wewnętrzne kościoła w danym okresie, poznać normy prawne, które regulowały czynności kościelne, ująć tendencje kościoła, wyświetlić takie zagadnienia, jak stosunek władzy kościelnej do świeckiej i odwrotnie, nie raz też uwypuklić trudności i niebezpieczeństwa, zagrażające kościołowi. Widoczne to jest zwłaszcza gdy chodzi o początki nowych organizacyj kościelnych. Poznać początki ustaw kościelnych nowego kościelnego organizmu to prawie tyle, co położyć rękę na pulsie powstającego tworu. Stąd też zrozumiałe, że ustawy kościelne stanowią ciekawy przedmiot badań nie tylko dla prawnika lub teoretyka teologii praktycznej, lecz także dla historyka, badającego dzieje danej organizacji kościelnej.

Ustawy kościoła ewangelickiego na Śląsku Cieszyńskim nie były dotąd przedmiotem osobnych rozpraw historycznych. Za najbardziej wyczerpującą pracę[1]) z tej dziedziny można uważać rozprawę byłego profesora Ewangelickiego Fakultetu Teologicznego

[1]) Dr. Gustaw Adolf Skalsky, „Zur Geschichte der Evangelischen Kirchenverfassung in Oesterreich" (Bis zum Toleranzpatent). Drukowane w „Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Oesterreich" III. und IV. Heft, XIX Jahrgang, Leipzig — Wien, 1897 i 1898. — Rozprawa ta ukazała się także jako odbitka pod tym samym tytułem w Wiedniu, 1898. Cytować będę według odbitki.

w Wiedniu, Gustawa Skalskiego, który interesował się tym przedmiotem, lecz tylko w ramach ogólnego ustawodawstwa kościelnego w byłej monarchii austro-węgierskiej, a nie pod kątem historii kościoła ewangelickiego w byłym Księstwie Cieszyńskim. Prócz tego prof. Skalsky uwzględnił jedną tylko ustawę, a mianowicie Porządek kościelny, wydany przez księżnę Katarzynę Sydonię w 1584 roku. Wcześniejszej o 16 lat ustawy, wydanej przez pierwszego męża Katarzyny Sydonii, księcia Wacława Adama, nie znał. Wiedział, że istniała, lecz nigdzie się na nią nie natknął.

Obie ustawy są dokumentami godnymi osobnej pracy. Zasługą Skalskiego pozostanie, że wykazał jaki wpływ, decydujący pod niejednym względem, wywarła ustawa Katarzyny Sydonii na ogólne ustawodawstwo ewangelickiego kościoła w Austrii, także i na ustawy, wydane po patencie tolerancyjnym z 1781 roku, — niniejsza praca zajmie się szczegółowym przedstawieniem przede wszystkim owej pierwszej ustawy, nieznanej dotąd, mianowicie Porządkiem kościelnym Wacława Adama, odnalezionym niedawno i tu po raz pierwszy wyciągniętym na światło dzienne i to właśnie pod kątem widzenia historii kościoła ewangelickiego na Śląsku Cieszyńskim. W łączności z tym, zechce niniejsza rozprawa naświetlić i przedstawić stosunki, jakie panowały w ewangelickim kościele w Cieszyńskim w pierwszych dziesiątkach lat drugiej połowy 16 wieku, gdy się ten kościół tu organizował i usadawiał. Dalszym celem pracy będzie wskazanie zmian i dróg rozwojowych, jakie zaszły w ciągu 16 lat, dzielących ustawę Katarzyny Sydonii od Porządku kościelnego Wacława Adama, dalej próba odnalezienia wzorów, na których się książę Wacław Adam opierał przy opracowywaniu swojej ustawy i ustalenie stopnia ewentualnej jej oryginalności, wreszcie uwypuklenie charakterystycznych rysów reformacji na Śląsku Cieszyńskim. Nie bez wartości też będzie przytoczenie oryginalnego tekstu pierwszej ustawy i podanie jego tłumaczenia, jak również polskiego tłumaczenia Porządku Katarzyny Sydonii, gdyż ani pierwszy ani drugi Porządek nie ukazał się w polskiej szacie.

Poruszone wyżej tematy będą przedmiotem niniejszej pracy.

ROZDZIAŁ I.

POCZĄTKI REFORMACJI NA ŚLĄSKU CIESZYŃSKIM.

W czasie, gdy Dr Marcin Luter na drzwiach kościoła zamkowego w Wittenberdze tezy swe przybijał, Śląsk znajdował się pod rządami książąt piastowskich. Książęta ci nie byli jednak jego suwerennymi panami, lecz lennikami królów czeskich. W roku 1526 zostało Księstwo Cieszyńskie włączone do monarchii habsburskiej i dzieliło odtąd jej losy aż do końca wojny światowej, do 1918 roku.

W chwili powstania i rozszerzania się reformacji luterskiej w Niemczech, zasiadał na stolicy książęcej w Cieszynie książę Kazimierz II. Rządził on od 1477 do 1528 roku. Był to książę wybitny[2]), dobry i przewidujący polityk. Król czeski Władysław cenił go wysoko. Był on namiestnikiem królewskim na cały Śląsk, czyli, jak go nazywa dokument z 1497 roku: „supremus utriusque Silesii capitaneus"[3]). Książę ten wyjednał dla księstwa cieszyńskiego — a miało to dla późniejszego rozwoju reformacji w księstwie niemałe znaczenie — szeroki samorząd, a między innymi uzyskał w 1498 roku przywilej, na mocy którego w Księstwie Cieszyńskim obowiązywało odtąd prawo dziedziczenia księstwa w linii męskiej i żeńskiej lub prawo przekazywania spadku, bez zapytywania o zgodę królów czeskich, na najbliższego krewnego i to w ciągu czterech

---

²) G. Biermann w „Geschichte des Herzogtums Teschen", str. 107, powiada, że obok księcia Przemysława I, był Kazimierz II bezsprzecznie najwybitniejszym księciem linii piastowskiej cieszyńskiej.

³) Patrz M. Boniecki „Książęta szląscy z domu Piastów", tom II, str. 313.

pokoleń, po czym dopiero, w razie wygaśnięcia linii męskiej, miało przejść księstwo na własność korony czeskiej[4]).

Do czasów Kazimierza II było Księstwo Cieszyńskie krajem katolickim. Sąsiadowało ono z Morawami, gdzie w ciągu 15 wieku przechodziły fale reformy husyckiej, patrzyło na walki religijne, jakie toczono w Czechach, jednak ludność jego nie nasiąknęła mocniej husytyzmem, trwając na ogół wiernie przy kościele katolickim. Silniejszych wpływów husyckich do końca rządów Kazimierza II nie zdołano tu dotychczas stwierdzić, w każdym zaś razie nie ma śladów istnienia zborów husyckich w tym księstwie[5]).

Jakie stanowisko zajął książę wobec luterskiego ruchu reformacyjnego, nie da się bliżej określić. Fuchs opowiada[6]) za Henselsem[7]), iż niejaki Fiebiger, prałat katolicki, nazwał Kazimierza II

---

[4]) Por. M. Boniecki, op. cit., str. 314, a także G. Bierman, op. cit. str. 101 i 107. O działalności tego księcia pisze obszerniej Boniecki, op. cit., str. 312 do 316 i Biermann, op. cit., str. 96 do 108. Nawiasowo dodać można, iż książę ten utrzymywał zażyłe stosunki z królami polskimi. Jako przykład może posłużyć list pisany do niego przez króla Zygmunta Starego, dnia 29 lipca 1523 z Krakowa, w którym oddaje mu król polski w dożywocie („ad sempiternum usum et fructum") miasto Lipnik obok Białej. W liście nazywa go Zygmunt stary „affinis noster charissimus" i powiada, że Kazimierz II „multo plura meruit nobis". List ten, jako też inna korespondencja królów polskich z Kazimierzem II, przytoczony jest w zbiorze dokumentów, wydanym przez M. Bobowskiego, a zebranym przez M. Bonieckiego p. t. „Codex diplomaticus Poloniae, quo continentur privilegia Regum Poloniae, Magnorum Ducum Lithuaniae, Bullae Pontificum, nec non privilegia Ducum Silesiae"... Tomus quartus. Res Silesiacae a M. Boniecki olim congestae... Varsoviae. 1887. Zawiera ten zbiór bardzo ciekawe dokumenty, pozwalające wejrzeć lepiej w stosunki, jakie Śląsk Cieszyński utrzymywał w drugiej połowie 15 i w pierwszej połowie 16 wieku z dworem królów polskich. Warto dlatego zająć się nim bliżej.

[5]) Prof. gimn. Paweł Kajzar w swojej broszurze „Krótka Historya kościelna Wiary Ewangielickiej w Księstwie Cieszyńskim" podaje bardzo ciekawą wiadomość, dotyczącą wpływów husyckich w Cieszyńskim. Pisze on: „W Cieszynie już w roku 1508 rzemieślnicy mieli córki księży za żony, a w roku 1513 niektóre towarzystwa cechowe kielichy swoje dla używania Wieczerzy Pańskiej pod obojgu postacią u siebie zachowywali, jako to w archiwie miejskim naznaczone stoi. Z tąd jasno się daje widzieć, że obywatele Księstwa Cieszyńskiego z Hussytami a później z tak nazwanem czeskiem czyli morawskiem braterstwem, sektą religijną, naukę Hussową najwierniej wyznawającą, obcowali i w ścisłym związku z nimi przebywali", str. 6.

[6]) Gottlieb Fuchs „Materialien zur evang. Religionsgeschichte von Oberschlesien, gesammlet von"... II Stück „Materialien zur ewang. Religionsgeschichte des Fürstenthums Troppau"... str. 14.

[7]) Hensels „Allgemeine Kirchengeschichte". Tak podaje Fuchs.

„Lutherischgesinnt”. Pozwalało by to na wniosek, że jeśli już reformacji nie popierał otwarcie, to też nie robił żadnych wstrętów jej rozszerzaniu się. Dobrze poinformowany Paweł Kajzar pisze z emfazą [8]), że „Szlązacy w Księstwie Cieszyńskim... już w roku 1524 tam i sam zbory ewangelickie fundować zaczęli, tak iż w roku 1530 już w całym Szląsku tyle zgoła było kościołów ewangelickich, ile gwiazd na Niebie. Kazimierz, mądry Książę, nie zabraniał”... Ustosunkowując się do enuncjacji Kajzara bardzo ostrożnie, możemy powiedzieć z całą pewnością tyle, że wieść o reformacji, jako też ona sama dotarła do Cieszyna jeszcze za rządów księcia KazimierzaII, a więc przed 1528 rokiem. Pierwsze o niej wieści przywieźć musieli ze sobą podróżni i kupcy z dalekich stron w te okolice przybywający, może też i młodzi, którzy czy to do Niemiec, czy do pobliskiego Krakowa na studia uniwersyteckie się udawali. Oni też z pewnością i pisma Lutra ze sobą poprzywozili i przez nie wpływali w pierwszym rzędzie na szlachtę i na mieszczaństwo [9]).

Silniej jednak przenikać musiał ruch reformacyjny w stronę Cieszyna od najbliższych sąsiadów z północy, od Pszczyny, a przede wszystkim z zachodu, od Karniowa, gdzie reformacja rychło i łatwo zapuściła korzenie i ogarnęła szerokie zastępy ludu, tym łatwiej, iż działały tu wpływy tradycyj husyckich i Braci Czeskich. W Karniowie działał margrabia Jerzy Brandenburski, wielki przyjaciel i zwolennik Lutra, ten sam, co to samemu cesarzowi Karolowi V w Augsburgu oświadczył (1530), iż raczej pozwoli sobie uciąć głowę, niżby miał odstąpić od głoszenia Ewangelii[10]). Stąd niezawodnie najsilniej w początkach przenikała do Księstwa Cieszyńskiego myśl reformacyjna.

Pewniejsze są nasze wiadomości o stanie religijnym Cieszyń-

---

[8]) Paweł Kajzar, op. cit., str. 8.

[9]) O pisma Lutra nie było trudno na Śląsku. Już w 1519 r. zostały pisma Lutra wydane we Wrocławiu u Adama Dyon i Kaspara Lybischa i rozeszły się szeroko po całym Śląsku. Por. H. Ziegler „Die Gegenreformation in Schlesien“, str. 11. Dr. C. Grünhagen w „Geschichte Schlesiens“, II Band, str. 4, podaje, że drukarze ci wydawali pisma Lutra począwszy od 1518 roku.

[10]) G. Biermann „Geschichte des Protestantismus in Oesterreichisch-Schlesien“ str. 8.

skiego po śmierci Kazimierza II. Rządy w kraju objąć miał po nim wnuk jego, książę Wacław Adam. Z powodu jego małoletności — narodził się w 4 tygodnie po śmierci ojca swego Wacława, syna Kazimierza II, mianowicie w 1524 roku[11]) — objął zastępczo rządy magnat morawski Jan Pernstein, z którego córką Marią zaręczono Wacława Adama, z woli jego dziadka Kazimierza II, gdy jeszcze był dziecięciem. Pernstein był więc Wacława Adama opiekunem i rządził w Księstwie Cieszyńskim wraz z jego matką, Anną, córką Fryderyka Brandenburskiego.

Jan Pernstein ustosunkował się do reformacji przychylnie. Wiemy, że ruch reformacyjny wyraźnie popierał i że był niechętny zakonnikom. Odebrał np. w Cieszynie dominikanom ogród, rozparcelował go i kazał zabudować. Przed reformacją luterską znany miał być ze swych sympatii do Braci Czeskich[12]). Kiedy w roku 1545 obejmował rządy w księstwie Wacław Adam, reformacja luterska rozszerzona już była po całym kraju, więcej, większość ludności była protestancka[13]).

Wacław II czyli Wacław Adam, pozyskany od młodości dla nowego ruchu, miał z chwilą objęcia rządów ułatwione zadanie, jeśli chodzi o szerzenie reformacji. Poczyniła też ona rychło dalsze postępy. Książę oddany jej był całą duszą, lud szedł w ślady księcia i oto około połowy 16 wieku nieomal cała ludność Księstwa Cieszyńskiego już była przyjęła reformację.

Nowy ruch religijny rozszedł się po kraju i przyjęty został spokojnie. Przyjęły go przychylnie wszystkie stany, szlachta, mieszczaństwo i lud, a nawet znaczna część duchowieństwa przyłączyła się do niego. Nie bez znaczenia w tym względzie było niewyraźne lub conajmniej obojętne stanowisko biskupów wrocławskich, którzy nic nie czynili, aby ruch reformacyjny powstrzymać. Biskup Jan Thurzo (1506 — 1520), przesiąknięty wpływami humanistycznymi, śledził rozwój reformacji z zaciekawieniem, a nawet wysłał

---

[11]) M. Boniecki „Książęta szląscy z domu Piastów", t. II, str. 316 podaje dobrze, natomiast Fuchs, II Stück, op. cit., str. 15 podaje błędnie rok 1528 jako rok narodzenia Wacława Adama.

[12]) Popiołek „Dzieje Śląska", str. 96.

[13]) Popiołek, op. cit., str. 96.

w 1520 roku na studia do Lutra i Melanchtona dominikanina Schleupnera[14]). Jego następca Jakób von Salza (1520 — 1539) był względem ruchu reformacyjnego usposobiony przychylnie. Jego stosunek do Jana Hessa, sławnego reformatora wrocławskiego, był życzliwy i wręcz przyjazny[15]). Pełen wyrozumiałości dla nowego ruchu był również biskup Baltazar z Promnicy (1539 — 1562), były słuchacz uniwersytecki Lutra i Melanchtona[16]). Kiedy w r. 1548 nabył na własność Pszczynę[17]), tolerował tu reformacyjny kościół, zakorzeniony od 1520 roku[18]). Nie znalazł również katolicyzm obrońcy gorliwszego w osobie jego następcy, Kaspara z Logau. Fakt ten, iż na stolicy biskupiej we Wrocławiu w dobie reformacji zasiadali ludzie przychylnie dla niej usposobieni, jak powiedzieliśmy, nie był bez znaczenia, gdyż reformacja mogła się na całym Śląsku spokojniej, niż gdzie indziej rozwijać.

Niemniej korzystnie dla reformacji na Śląsku układały się stosunki polityczne, które nie pozwalały królom czeskim ingerować skutecznie w sprawach religijnych. Ludwik II, król Czech i Węgier, był wprawdzie zdecydowanym wrogiem reformacji, lecz zginął rychło śmiercią tragiczną pod Mohaczem (1526), nie mogąc jej zaszkodzić. Jego następca, brat Karola V, Ferdynand (1526 — 1563), wypowiedział wprawdzie walkę reformacji i wydał w 1528 roku srogi przeciwko niej edykt[19]), w którym zagroził karą śmierci odstępstwo od nauki rzymsko-katolickiego kościoła, lecz względy polityczne zmusiły go do ostrożnego stosowania edyktu. Jeszcze korzystniej ułożyły się dla reformacji stosunki z chwilą, gdy tron po Ferdynandzie objął syn jego Maksymilian II (1564 — 1576). Król ten starał się prowadzić politykę pojednawczą, a nieraz dawał dowody swojej sympatii dla ruchu reformacyjnego. Był zda-

---

14) Patrz H. Ziegler, op. cit., str. 3, oraz Grünhagen, op cit., str. 14.

15) Ziegler. op. cit., str. 4. oraz Grünhagen, op. cit., str. 14 i nast.

16) Biermann „Geschichte des Protestantismus“ str. 181, uw. 10. Obszernie o nim Grünhagen, op. cit., str. 52 i nast.

17) T. zw. freie Standesherrschaft.

18) Ziegler, op. cit., str. 4, oraz bliższe szczegóły o reformacji w Pszczyńskiem u J. G. Ed. Anders „Historische Statistik der Evang. Kirche in Schlesien“, str. 16. Tu także o reformacji na Cieszyńskim. str. 26.

19) Ziegler, op. cit., str. 7, oraz Grünhagen, str. 38 i n., op cit.

nia, że spraw religijnych nie należy sądzić i załatwiać mieczem. Otwarcie nie stanął jednak po stronie reformacji. Przemyśliwał o opracowaniu takiego Porządku kościelnego i takiego wyznania, które by umożliwiły połączenie katolików z ewangelikami. Profesor Loesche powiada o nim, że reprezentował on kompromisowy katolicyzm[20]). Stosunki uległy gruntownej zmianie dopiero w chwili objęcia rządów przez Rudolfa II (1576 — 1611), wychowanego przez jezuitów, lecz rządy jego łączą się już raczej z kontrreformacją, niż z początkami reformacji i dla okresu, który nas interesuje, nie mają znaczenia.

Tak więc przyjęcie reformacji przez Śląsk Cieszyński dokonać się mogło i dokonało bez głębszych wstrząsów i jakichkolwiek zaburzeń. Niepokoje wyniknąć miały jedynie w okolicy Orłowej, gdzie, według tradycji jaka się pojawiła w 136 lat później[21]), miało dojść do rozruchów, a nawet do zabicia kilku mnichów. Sprawa miała się przedstawiać w ten sposób, iż opat tamtejszego klasztoru, niejaki Jan Burczyński[22]), miał potępić księcia Wacława Adama za podarowanie szpitalowi cieszyńskiemu ogrodu klasztoru bernardyńskiego w Cieszynie, za co książę kazał go usunąć. Wynikły z tego właśnie rozruchy, które doprowadziły do zburzenia klasztoru, z materiału zaś w ten sposób zdobytego, miano wystawić kaplicę ewangelicką w Rychwałdzie[23]). Ponieważ klasztor orłowski podlegał opatowi macierzystego klasztoru w Tyńcu pod

---

[20]) Por. Loesche „Geschichte des Protestantismus in Oesterreich“, str. 6, 7 i 8.

[21]) Z tradycją tą rozprawia się szczegółowo Biermann „Geschichte des Protestantismus“, str. 16 — 17 i wykazuje jej bezpodstawność. Por. także Biermanna „Geschichte des Herzogthums Teschen“, str. 113 — 114.

[22]) Biermann „Geschichte d. Protestantismus“, str. 15. O mnichach zabitych wspomina też ks. K. Michejda „Dzieje kościoła ewangel. w Księstwie Ciesz.“, str. 8 — 9. Cenne źródło do dziejów Cieszyńskiego Śląska, t. zw. „Gedenk-Buch für die Stadt Teschen“, tom I (manuskrypt), opracowane przez Kaufmanna, pisze na str. 46: „In dem städtischen aus dieser Zeitperiode zimmlich vollständigen Archive kommt von der Zerstöhrung der Klöster, katholischen Kirchen und Schulen, von der Verfolgung der katholischen Geistlichkeit, und ihrer Glaubensgenossen nicht die geringste Spur vor“.

[23]) Popiołek, op. cit., str. 96 — 97. Inaczej podaje Boniecki „Książęta szląscy z domu Piastów“, t. II, str. 367, powiada mianowicie, że z rozebranego materiału zbudowano księciu pałac w Rychwałdzie.

Krakowem, szukał opat orłowski pomocy u króla polskiego Zygmunta Augusta, prosząc o interwencję, ale nadaremno[24]). Lud, przyjmując reformację, mógł okazywać niechęć do klasztorów, ale ta niechęć zaznaczała się raczej biernie, przez ubytek ofiarności na cele klasztorne, przez co klasztory popadły w biedę i wyzbywać się musiały swoich posiadłości[25]). Prócz tej niechęci do mnichów, sporadycznej zresztą, nie było w Księstwie Cieszyńskim ani tumultów, ani też jakichkolwiek prądów radykalnych czy rewolucyjnych, jak to miało miejsce np. w Niemczech w dobie reformacji.

Streszczając to, co o początkach reformacji w Księstwie Cieszyńskim wiemy, można powiedzieć, że ruch reformacyjny, zapoczątkowany za czasów Kazimierza II, rozszerzył się znakomicie pod rządami Jana Pernsteina i że został ugruntowany przez księcia Wacława Adama za jego rządów do 1579 roku. Do tego czasu reformacja przyjęta została przez olbrzymią większość ludności księstwa, tak, że śmiało powiedzieć można, iż Śląsk Cieszyński stał się w owym czasie krajem, wybitnie ewangelickim.

Na podstawie wiadomości, jakie posiadamy o rządach Wacława Adama, można go scharakteryzować jako księcia szlachetnego, pełnego dobroci i miłosierdzia. Wiadomo, że np. w czasie zarazy, jaka w jego księstwie wybuchła, osobiście doglądał chorych[26]), odwiedzał ich, a nawet sam dla chorych nieraz recepty układał i leczył ich[27]). Szczególną troską otaczał szpital cieszyński[28]), wspierał w miarę możności ubogich i potrzebujących. W rządzeniu starał się kierować zasadami sprawiedliwości i rozsądku. Kiedy do niego udał się ze skargą cech tkacki, że wytykają tkaczom ich zawód, uważając go za coś niższego od innych, wystę-

---

[24]) Boniecki, op. cit., str. 367.

[25]) Popiołek, op. cit., str. 91 — 92.

[26]) Popiołek, op. cit., str. 341. Zaraza pojawiła się w 1570. Pisze o niej i o działalności ówczesnej księcia Kaufmann w „Gedenk-Buch", str. 55.

[27]) Popiołek, op. cit., str. 362. Bardzo przychylną charakterystykę księcia podaje na str. 159 — 163 L. J. Scherschnik w „Nachrichten von Schriftstellern und Künstlern aus dem Teschner Fürstenthum". Tu także na str. 160 ciekawe szczegóły co do zdolności leczniczych księcia.

[28]) Por. Popiołek „Szpitale cieszyńskie", drukowane w „Roczniku Tow. Przyjaciół Nauk na śląsku", tom. IV, str. 135 — 191. O Wacławie Adamie na str. 139 — 140.

puje w obronie tego cechu i każe tkaczów uznać za ludzi tak samo uczciwych, jak innych rzemieślników[29]). Dbając o sprawiedliwe rządy i ład w kraju, kazał spisać prawo ziemskie, przez co się wielce późniejszemu prawodawstwu przysłużył[30]).

Dodatnio można także scharakteryzować jego religijność. Chrześcijaństwo w ujęciu Dr M. Lutra brał poważnie i głęboko. Z pobudek religijnych i chrześcijańskich wynikały zasady, którym hołdować chciał w życiu. Czuł się powołanym do podniesienia w swym księstwie życia do poziomu zgodnego z zasadami Ewangelii. Wyraźnie też zalecał prowadzenie chrześcijańskiego trybu życia. Zapatrywaniom swym dał wyraz w rozporządzeniu, skierowanym do Rady miejskiej Cieszyna w 1573 roku[31]), w którym nakazał Radzie dbać, aby ojcowie rodzin, ich żony, dzieci i domownicy prowadzili życie chrześcijańskie, bogobojne. Tych, którzy by się do tego stosować nie chcieli, należy z miasta usunąć. Rada powinna się opiekować wdowami i sierotami. Złych ludzi, którzy się trudnią oszukańczym handlem i czarami, lub oddają się wszeteczeństwu, rozpuście i prowadzą życie niechrześcijańskie należy karać na ciele i życiu. Rada ma obowiązek karać surowo („na ciele i życiu") tych pijaków, którzy czas swój trwonią bezczynnie w szynkach, zwłaszcza zaś tych rzemieślników, którzy zarobek swój przepijają, a żonę i dzieci pozostawiają o głodzie i w biedzie. W czasie nabożeństwa, rano, po południu i wieczorem nie powinno się wydawać na ratuszu, ani sprzedawać w gospodach wina i piwa. Należy zmuszać do pracy żebraków i dzieci, co nie chcą pracować, lecz prawdziwie ubogich i potrzebujących pielęgnować w szpitalu. Rada powinna karać łazęgów i tych, co w nocy hałas wyprawiają. Wszystkie pieniądze zarówno kościelne, jako też prze-

---

29) Piopiołek, w „Dzieje Śląska", str. 276 — 277.

30) Popiołek, op. cit., str. 131.

31) Podaję według oryginalnego tekstu, przytoczonego w zbiorze Kaufmanna, op. cit., str. 345 i n. oraz w języku niemieckim na str. 67 i n. Dosyć szczegółowo podaje treść tego rozporządzenia ks. Michejda, op. cit., str. 9 — 10. Najciekawszy ustęp podany został nie dość wyraźnie: „żeby słuchali słowa Bożego i zachowywali święte obrządki". Rozporządzenie o zachowywaniu „świętych obrządków" nie mówi. Mówi natomiast o przyjmowaniu czcigodnego sakramentu („Przygimani welebne Swatosti"). Do ustępu tego jeszcze powrócimy.

znaczone dla ubogich, należy oddawać burmistrzowi, który winien prowadzić ich rachunek. Zabrania wreszcie książę grzebania zmarłych w obrębie miasta, poleca natomiast urządzić skromny cmentarz poza miastem. Rozporządzenie to chlubne wystawia świadectwo Wacławowi Adamowi i najlepiej charakteryzuje go jako zacnego, szczerego chrześcijanina. Tak się też o nim wyraził Adam Kerber, pisarz miejski, który opisując ostatnie chwile życia księcia, wyrażał się o nim w najwyższych słowach uznania, podnosząc jego chrześcijański tryb życia, bogobojność, sprawiedliwość, trzeźwość, umiarkowanie, czystość, powściągliwość, karność, dobrotliwość, łagodność i litość[32]).

Wacław Adam, aczkolwiek z ducha był księciem-demokratą, był dobrze widziany nie tylko na dworach książęcych, lecz i cesarskich i królewskich. Skoligacony był z licznymi rodami książęcymi i królewskimi i utrzymywał z nimi zażyłe stosunki. Przez matkę swoją, Annę, spokrewniony był z obiema liniami książąt brandenburskich, a przez nich z królami polskimi[33]). Przez małżeństwo z Katarzyną Sydonią, drugą swoją żoną, księżną saską, córką Franciszka I, księcia sasko-lauenburskiego, pojętą za żonę w 1567 roku w Cieszynie [34]), spowinowacił się z domem królewskim szwedzkim i duńskim, gdyż siostra księcia Franciszka I, ojca Katarzyny, czyli jej ciotka była zamężna za króla szwedzkiego Gustawa, a druga jej ciotka, Dorota, wyszła za Chrystiana III, króla Danii[35]). Do 16 roku życia przebywał w Wiedniu na dworze króla Ferdynanda I i łączność z dworem wiedeńskim do śmierci zachował[36]). Zarówno

---

32) Kaufmann, op. cit., str. 78 — 79.

33) Babka po kądzieli Wacława Adama, Zofia, była siostrą Władysława II, króla czesko-węgierskiego, a córką króla pol. Kazimierza Jagiellończyka (1447 — 1492). Przez syna swego Fryderyka Kazimierza, który pojął w 1563 roku za żonę Katarzynę, córkę księcia lignickiego Fryderyka III, spokrewniony był po raz drugi z książętami lignickimi, bowiem i tak już był szwagrem Fryderyka II lignickiego. Por. na temat pokrewieństw Wacława Adama dziełoOnieckiego „Książęta szląscy“.... t. II, str. 289 oraz t. III, str. 106.

34) Patrz szczegóły Dr. Pfotenhauer „Die Ritterschaft von Teschen im 16. Jahrhundert“, druk. w 18 t. „Zeitschrift des Vereins für Gesch. u. Alt. Schl.“, str. 270-286.

35) Patrz F. Lucae „Schlesiens curiose Denckwürdigkeiten“... str. 681, por też Boniecki op. cit., t. III, str. 106 — 107.

36) Heinrich Albin „Versuch über die Geschichte des Herzogth. Teschen“, str. 108.

Ferdynand I jak i Maksymilian II, posługiwali się nim nieraz jako posłańcem swoim na dwór króla polskiego Zygmunta Augusta, gdzie przyjmowano go z wielkimi honorami[37]). Gdy syn jego, Fryderyk Kazimierz żenił się z Katarzyną, córką księcia lignickiego Fryderyka III w 1563 roku, brał udział w uroczystościach ślubnych król Maksymilian II, który zjawił się na uroczystościach weselnych w gronie licznych książąt[38]). W roku 1565 widzimy go w Wiedniu, niosącego trumnę ze zwłokami króla Ferdynanda I[39]). Wujem jego był wielki mistrz krzyżaków Albrecht, ten sam, co hołd Zygmuntowi Staremu w Krakowie składał, oraz margrabia Jerzy Brandenburski, właściciel Karniowa, z którym tym żywsze musiały w dobie szerzenia się reformacji na Śląsku Cieszyńskim być utrzymywane stosunki, co nie bez wpływu pozostało na rozwój reformacyjnego ruchu.

Pięknych kolorów obrazu Wacława Adama, w jakich nam go przedstawiają dokumenty, nie zaciemnia fakt, iż był dość kiepskim administratorem księstwa, słabym gospodarzem[40]). Za hojną miewał rękę, za dużo rozdawał, miał też i tę słabość, że lubił (a zresztą czyż nie musiał, obracając się wśród najmożniejszych tego świata?) występować okazale. Stąd też finanse jego w rozpaczliwym się znajdowały położeniu. Kasa książęca świeciła zazwyczaj pustkami, a piwnice bywały przeraźliwie puste. Sam żył skromnie, nie pijał, nie urządzał biesiad, lecz przecie i jemu wypadało niekiedy urządzać okazalsze przyjęcia. Bieda na zamku cieszyńskim dochodziła do tego stopnia, że książę widział się zmuszony prosić pewnego razu o pożyczenie paru butelek wina...

Nie pomogły zabiegi i pomysły, zmierzające do napełnienia kasy książęcej. Daremne było szukanie skarbów (złota) w ziemi, rów-

---

[37]) Heinrich, op. cit., str. 108. Jako poseł królewski był Wacław Adam z ramienia Ferdynanda I obecny na uroczystościach ślubnych Zygmunta Augusta — jak podaje Boniecki.

[38]) Fuchs, op. cit., I. Stück str. 15. Lucae podaje op. cit., str. 681, że córka Wacława Adama z drugiego małżeństwa, mianowicie Sydonia Maria, wyszła później za Fryderyka IV, księcia lignickiego.

[39]) Lucae op. cit., str. 681.

[40]) Patrz szczegóły Popiołek „Dzieje Śląska", str. 339 — 341, oraz bardzo ciekawe szczegóły u Bonieckiego „Książęta szląscy" str. 367 i n.

nież i próby, poczynione w okolicy Orłowej z wydobywaniem soli sromotnie zawiodły. Na nic zdało się założenie w Cieszynie własnej mennicy, która rozpoczęła bić pieniądze, t. zw. trzygroszki (na wzór polski), ponieważ nikt ich przyjmować nie chciał[41]). Książę przez całe życie walczył z długami i w długach też umarł.

Szczerą troską napawały księcia sprawy, dotyczące rozwoju i ugruntowania kościoła. Zasługi jego na tym polu są wielkie. Starał się on nie tylko o materialne zabezpieczenie jego przyszłości, lecz też o stworzenie dlań prawnych podstaw, na których mogłoby się oprzeć życie religijno-kościelne. Wyrazem tej troski są nie tylko rozporządzenia, wydawane dorywczo, lecz przede wszystkim opracowany przez niego Porządek kościelny, który uregulować miał i ujednostajnić w Księstwie Cieszyńskim wewnętrzne życie ewangelickiego kościoła. Uważał bowiem za swój obowiązek, jak to w Porządku powiedziano, szczerą otaczać opieką prawdziwą religię, Chrystusowi Panu i Jego świętej Ewangelii drogę torować. Sądził, że taki jest obowiązek każdej władzy, sam ten obowiązek na siebie przyjął — i w miarę sił też wypełnił. Właśnie ten Porządek kościelny, najstarszy w Księstwie Cieszyńskim, jest najpiękniejszym dowodem, że Wacław Adam nie tylko szczerze był przywiązany do wyznania ewangelickiego, lecz też i szczerze zatroskany o rozwój i przyszłość ewangelickiego kościoła. Ład, zaprowadzony w kościele, był bowiem jednym z warunków spokojnej i pomyślnej przyszłości.

---

41) Biermann „Geschichte d. Herzogth", str. 160. Ciekawe szczegóły o życiu i rządach Wacława Adama podaje też ks. O. Zawisza „Dzieje Strumienia", str. 19 — 33.

ROZDZIAŁ II.

PORZĄDEK KOŚCIELNY.

Porządek kościelny, o którym mowa, był dotychczas nieznany. Wiedziano wprawdzie, że Wacław Adam Porządek taki wydał, bo wspomina o nim księżna Katarzyna Sydonia w wydanym przez siebie Porządku, lecz dotychczas nie był on znany. Prof. Skalsky, który specjalnie zajmował się ustawodawstwem kościelnym w obrębie byłej monarchii habsburskiej, wspomina właśnie, że pierwszy Porządek wydał w Księstwie Cieszyńskim Wacław Adam, lecz, że ten „dotąd jest nieznany"[1]). Przed Skalskym wypowiedział już Biermann uwagę, że istnieją ślady dawnych ustaw kościelnych ewangelickich w Księstwie Cieszyńskim wiodące dość daleko wstecz, lecz jak one wyglądały, nie wie. Nie zna on nawet ustawy Katarzyny Sydonii[2]).

Rzecz zrozumiała, że odnalezienie Porządku kościelnego Wacława Adama nie może być obojętne dla historyka, badającego przeszłość ewangelickiego kościoła na Śląsku. Na nim opierał się, jak już zaznaczono, Porządek Katarzyny Sydonii. Znając wzór, na którym się opierała Katarzyna Sydonia, można śledzić czy i jakie zmiany dokonywały się w obrębie młodego ewangelickiego kościo-

---

[1]) Por. „Die evangelischen Kirchenordnungen Oesterreichs. Die evangelische Kirchenordnung für Teschen vom Jahre 1584". Drukowane w „Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Oesterreich". XXII. Jahrgang. I u. II. Heft 1901, str. 3 — 4.

[2]) „Geschichte des Herzogth. Teschen", str. 182, uw. 19.

ła, który krzepł i potrzebował ram, które by ujęły różnorodne życie kościelne.

I oto niedawno Porządek ten, Porządek kościelny Wacława Adama, został odnaleziony. Stało się to przypadkowo. W trakcie porządkowania księgozbioru zboru ewangelickiego w Cieszynie, t. zw. biblioteki Tschammera, znajdującej się w kościele ewangelickim w Cieszynie, natknął się znany na Śląsku chłop-bibliofil, a mój ojciec, Jan Wantuła z Ustronia, na starą agendę niemiecką[3]), drukowaną w Norymberdze w 1569 roku. Do agendy tej dołączone zostały z przodu i z tyłu przez wszycie rękopisy modlitw i różne notatki. Tu właśnie, między tymi wszytymi kartkami, znajduje się także odpis Porządku kościelnego Wacława Adama. Zajmuje on 21 stron formatu 16 x 14. Pełny tytuł tego Porządku brzmi: „Rzad Czyrkewny kterak se przy Służbie Boży a Czeremonyich Czyrkewnich w Czyrkwy Krzestianskey Knyżietstwy Tiessinskeho w Miestech a we wsech Kazatele a Uczitele Slowa Bożiho zachowaty magy", to znaczy po polsku: „Porządek kościelny, który przy Służbie Bożej i obrzędach w kościele chrześcijańskim Księstwa Cieszyńskiego w miastach i po wsiach kaznodzieje i nauczyciele Słowa Bożego zachowywać mają".

Porządek ten nazwalibyśmy dziś raczej agendą, niż ustawą kościelną w dzisiejszym rozumieniu. Nie odbiega on jednak wcale od pierwszych tego rodzaju ustaw kościoła ewangelickiego 16 wieku. Wiadomo bowiem, że terminem „Porządek kościelny" obejmuje się nie tylko w ściślejszym znaczeniu ustawy kościelne, lecz wogóle wszelkiego rodzaju rozporządzenia, instrukcje, pisma, protokoły i polecenia wizytacyjne, słowem to wszystko, co stanowiło prawną podstawę tworzącej się organizacji kościelnej i z czego się też ta organizacja rozwinęła[4]). Wolno zaliczyć do Porządków kościelnych nawet pierwotne agendy, o ile one właśnie stanowiły

---

[3]) Tytuł tej agendy brzmi: „Agend Büchlein für die Pfarrherren auff dem Land. Durch Vitum Dieterich, Prediger in der Sebalder Pfarrkirch zu Nürnberg. Gedruckt zu Nürnberg, durch Dieterich Gerlatz. M. D. LXIX". Jej numer biblioteczny Tschammera jest 1214.

[4]) Por. Dr. E. Sehling „Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts", I Band. str. 32.

prawne ramy organizacji kościelnej. Tak czyni np. Sehling w swym kapitalnym zbiorze Porządków kościelnych 16 wieku, zatytułowanym „Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI Jahrhunderts". Zatem zatytułowanie ustawy kościelnej przez Wacława Adama „Porządkiem", aczkolwiek, z wyjątkiem pewnych partyj, nosi ona raczej charakter dzisiejszej agendy, jest zrozumiałe i nie odbiega w niczym od przyjętej ogólnie terminologii 16 wieku.

Jak widać z zacytowanego tytułu, jest ten najstarszy Porządek kościelny, na Śląsku Cieszyńskim wydany, napisany w języku czeskim, zwanym często na Śląsku, w odróżnieniu od dzisiejszej czeszczyzny, od której dość daleko odbiega, językiem morawskim. Sprawa języka, w jakim Porządek został opracowany, jest, dla Ślązaków zwłaszcza, sprawą ważną, gdyż z faktu używania morawskiego języka w Księstwie Cieszyńskim w dawnych dokumentach usiłowano przed kilkunastu laty kuć broń polityczną, — i dlatego też wypada już na tym miejscu zatrzymać się przy niej na chwilę.

Językiem morawskim pisano w Księstwie Cieszyńskim w ciągu 16 wieku nieomal wszystkie rozporządzenia i dokumenty. Ale nie tylko w Księstwie Cieszyńskim. Od połowy 15 wieku język czeski staje się językiem urzędowym na terenie całego Śląska, a więc i Dolnego[5]), w czym niemała zasługa króla czeskiego Jerzego z Podiebradu. Język ten z końcem 16 wieku począł się mieszać z językiem niemieckim, lecz jeszcze w 17 wieku przeważa w Księstwie Cieszyńskim. Wyraźniejsze przeobrażenie na korzyść niemieckiego dokonywać się poczęło dopiero w drugiej połowie 17 wieku. Jeszcze w 18 wieku spotyka się często pisma skierowane do Komory Cieszyńskiej po czesku, natomiast zarząd Komory posługuje się w tym czasie już prawie wyłącznie niemczyzną. Te wpływy językowe śledzić można wyraźnie w dokumentach archiwum zamkowego w Cieszynie, które znajduje się obecnie w Muzeum miejskim w Cieszynie.

[5]) Por. na ten temat, zwłaszcza w odniesieniu do Dolnego Śląska, cenne uwagi E. Grünhagena w „Schlesien am Ausgange des Mittelalters. Eine kulturhistorische Uebersicht" von..., zam. w Zeitschrift d. Vereins f. Gesch. u. Alterth. Schlesiens, tom 18, str. 26 — 67. Breslau 1884.

W czasach Wacława Adama język czeski był więc na Śląsku językiem urzędowym. Może się to wydać dziwne gdy się zważy, że język ludności Śląska Cieszyńskiego był przecie językiem polskim. Zapewne, że wskutek sąsiedztwa z ludnością Moraw i Czech, język ludu nie był wolny od naleciałości obcych, lecz zasadniczo szata językowa ludu śląskiego była polska. Piękną polszczyzną, pełną archaizmów staropolskich, mówili przecie Ślązacy z Cieszyńskiego z chwilą przejścia na łono Odrodzonej Polski, mimo, że w ciągu 18 i 19 wieku ulegali silnemu naciskowi germanizacyjnemu i mimo sąsiedztwa z Czechami.

Jednym z powodów tej penetracji języka czeskiego na Śląsku był fakt długoletniej przynależności Księstwa Cieszyńskiego do korony czeskiej, datującej, jak wiadomo, od czasów Kazimierza Wielkiego, króla polskiego, który w 1335 roku zmuszony był oddać Śląsk Czechom. Ta zależność Śląska Cieszyńskiego od korony czeskiej przetrwała do 1526 roku, gdy Śląsk wszedł w skład byłej monarchii habsburskiej. Fakt przynależności Cieszyńskiego do korony czeskiej przyczynił się niewątpliwie znakomicie do usadowienia się w Księstwie języka czeskiego, jako języka urzędowego, co jest widoczne jeszcze w 16 i 17 w. Książę Wacław Adam używał więc również w swoich rozporządzeniach języka czeskiego, jak to było w zwyczaju na terytorium całego Śląska.

Lecz sprawę języka czeskiego jako urzędowego (a nawet jako języka dyplomatycznego) należy traktować na szerszym tle historycznym. Wtedy i na Śląsku przedstawi się ona w pełniejszym oświetleniu i zostanie oceniona należycie jako fakt, z którego żadnych politycznych wniosków wyciągać nie należy. Nie jest to powszechnie znane, lecz niemniej jest faktem, że przecie i w Polsce, gdzie narodowość ludności nie może ulegać żadnym wątpliwościom, język czeski począwszy od 14 wieku wielką miał u Polaków wziętość[6]). Wpływ czeszczyzny na kształtowanie się języka polskiego w owych czasach jest znany. Znaną jest również rzeczą, iż Polacy własnego języka nie doceniali, lecz nieraz nim wręcz pogardzali. Woleli posługiwać się łaciną lub niemieckim, a nie-

[6]) Patrz M. Wiszniewski „Historia literatury polskiej", tom VI, str. 372.

rzadko czeskim. Już Ostroróg narzeka na to pożałowania godne zjawisko, a jeszcze około połowy 16 wieku Mikołaj Rey z Nagłowic uważa za potrzebne przypomnieć, że Polacy nie gęsi oraz, że swój język mają. Wiszniewski powiada[7]), że w Krakowie w kościele mariackim kazania miewano dawniej tylko po niemiecku. Dopiero w 16 wieku stał się język polski językiem dworu królewskiego polskiego[8]). Władysław Jagiełło lubił mówić po czesku, a za jego przykładem używano języka czeskiego i na Litwie nawet[9]). Na dworze krakowskim — powiada dalej Wiszniewski — wszyscy mówili po czesku, a nawet listy pisywali. W pierwszej połowie 16 wieku język czeski tak się był w Polsce zadomowił, iż, jak mówi Górnicki w swoim „Dworzaninie"[10]): „drugi chociaż nie będzie w Czechach, iedno iż granicę szlązką przejdzie, to już inaczej nie będzie chciał mówić, iedno po czesku". Wiszniewski powiada dalej, że „nawet u dworu chwalono takiego mówcę, który najwięcej czeszczyzny mieszał"[11]).

To, co powiada Wiszniewski, że na dworze krakowskim „nawet listy pisywali" po czesku, moglibyśmy uzupełnić przytoczeniem listów pisanych po czesku od połowy 15 wieku do królów polskich przez książąt oświęcimskich i zatorskich, więcej, bo wskazaniem na listy, jakie z kancelarii królów polskich z Krakowa w stronę Cieszyna w 15 jak i w 16 wieku skierowywano, a które świadczą o tym, że królowie polscy w tym czasie obok łacińskiego języka używali czeszczyzny jako języka urzędowego względnie dyplomatycznego. I tak np. Kazimierz Jagiellończyk, po czesku pisanym listem z Trok w 1484, potwierdza zapis uczyniony przez księcia zatorskiego na rzecz swej żony[12]), zaś w roku 1488 listem pisanym z Piotrkowa po czesku świadczy, że wróci zaciągnięty dług u księcia oświęcimskiego[13]). Kodeks opracowany przezÅnieckiego zawiera sporo pism królów polskich, pism, pisanych po czesku czy to

[7]) Op. cit., str. 375.
[8]) Op. cit., str. 376.
[9]) Op. cit., str. 379.
[10]) Cytuję za Wiszniewskim, op. cit., str. 379.
[11]) Op. cit., str. 379.
[12]) Boniecki „Codex diplomaticus", str. 167 — 169.
[13]) Op. cit., str. 172 — 174.

przez Kazimierza Jagiellończyka, czy króla Olbrachta czy nawet Zygmunta Starego[14]). Jeden z listów tego ostatniego rozpoczyna się od słów „My Zygmund, z Bożie mylostij kral Polsky" i t. d.[15]).

Jeżeli tak się przedstawiały stosunki w Polsce, cóż dziwnego, że i na Śląsku Cieszyńskim, graniczącym bezpośrednio z Morawami i Czechami, również czeszczyzna rozpowszechniona była? Czy nie jest też naturalną rzeczą, iż książę Wacław Adam swój Porządek kościelny, podobnie jak inne rozporządzenia i ustawy, w czeskim języku opracować polecił i wydał? W świetle przytoczonych faktów staje się to całkowicie zrozumiałe i wytłumaczone[16]).

Nasuwa się pytanie, które z kolei poruszyć pragniemy, czy odnaleziony Porządek jest autentyczny, to znaczy wydany przez Wacława Adama.

To, że książę Wacław Adam Porządek kościelny wydał, nie może ulegać najmniejszej wątpliwości wobec świadectwa złożonego przez jego żonę, Katarzynę Sydonię, która w wydanym przez siebie Porządku nań się powołuje. Powiada wyraźnie, że ona dotychczasowy szkolny i kościelny Porządek „przypieczętowany i wydany przez naszego ukochanego byłego małżonka, ś. p. księcia Wacława, pod datą poniedziałkową przed Agnieszką roku 1578" odnawia i w niektórych punktach rozszerza. Powołuje się więc wyraźnie na Porządek Wacława Adama, który musiał istnieć.

W świadectwie Katarzyny Sydonii uderza jednak jeden szczegół. Oto księżna podaje, że Wacław Adam wydał swój Porządek w 1578. Tymczasem w odnalezionym rękopisie podane jest wyraźnie, że został on wydany w 1568 roku, a więc o 10 lat wcześniej. Zachodzi tu pewna niezgodność, którą jednak nietrudno wyjaśnić.

---

[14]) Patrz Boniecki, op. cit., str. 186 — 187, 190 — 192, 205 — 207.

[15]) List pisany jest z Krakowa w 1508 roku, patrz op. cit., str. 205 — 207.

[16]) Ks. prałat Londzin cytuje na temat ekspansji języka czeskiego w 15 i 16 wieku głos uczonego czeskiego, mianowicie Praska, który warto tu powtórzyć: „Odpowiedź — scil. na pytanie dlaczego na Śląsku posługiwano się czeskim językiem w dokumentach — jest prosta: królowie polscy trzymali się twardo łaciny i dopuścili polszczyznę jako język dyplomatyczny dopiero o 200 lat później, niż królowie czescy czeszczyznę. Zatem pod wpływem husytyzmu, wszędzie tam, gdzie mówiono językiem zbliżonym do czeszczyzny, z potrzeby praktycznej stała się czeszczyzna znanym językiem i na Węgrzech i w Polsce i na Śląsku". Patrz Ks. Londzin „Polskość Śląska Cieszyńskiego", str. 12 — 13. Do sprawy języka czeskiego na Śląsku jeszcze wrócimy.

Wątpliwą jest rzeczą, by prof. Skalsky, oddając do druku Porządek Katarzyny Sydonii, nie był dokładnie odczytał roku, podanego przez księżnę jako datę pojawienia się Porządku Wacława Adama. Gdyby były zachodziły jakieś wątpliwości, byłby to z pewnością zaznaczył. Należy więc przyjąć, że Katarzyna Sydonia miała na myśli istotnie Porządek kościelny Wacława Adama z 1578 roku i że na nim się opierała przy opracowywaniu swojego. Trzeba więc ową niezgodność wyjaśnić w inny sposób.

Katarzyna Sydonia wspomina wyraźnie o „Schuel und Kirchenordnung", więc o Porządku szkolnym i kościelnym swego męża. Musiał zatem taki istnieć i być wydany w 1578 roku. Porządek Wacława Adama, ten który został odnaleziony, jest jednak wyłącznie Porządkiem kościelnym. O jakichś ustawach szkolnych nie ma w nim mowy. Wniosek z tego prosty: Wacław Adam wydał co najmniej dwa razy swój Porządek. Po raz pierwszy szczegółowy i dotyczący wyłącznie kościoła w 1568 roku, po raz wtóry rozszerzony przez dodanie przepisów szkolnych w 1578 roku. Na tym drugim, nieznanym nam, oparła Katarzyna Sydonia swój odnowiony i rozszerzony Porządek. W takim razie stwierdzić trzeba jednak, iż bezpośrednie źródło Porządku Katarzyny Sydonii pozostaje nieznane. Nie może to mieć jednak większego znaczenia dla naszych dalszych wywodów, zwłaszcza też i z tego powodu, iż i tak Porządek Katarzyny Sydonii do pierwszego Porządku Wacława Adama (z 1568 r.) jest bliźniaczo podobny.

Już powyższa ogólna uwaga o „bliźniaczym" podobieństwie Porządku Katarzyny Sydonii do Porządku Wacława Adama, świadczy o autentyczności tego ostatniego. Postaramy się to jednak wykazać szczegółowiej, aby autentyczność ta nie mogła ulegać żadnej wątpliwości.

Wykazaliśmy, że Wacław Adam Porządek kościelny wydał. Trudno sobie wyobrazić, aby w późniejszych czasach ktoś taki Porządek był układał i przypisał Wacławowi Adamowi. Nie miałoby to najmniejszego sensu, tym więcej, że przecież wkrótce po śmierci Wacława Adama obowiązywać począł nowy Porządek, wydany przez Katarzynę Sydonię w 1584 roku. Co dalej za auten-

tycznością Porządku odnalezionego, jako Porządku Wacława Adama przemawia, to, że zestawiając go z Porządkiem Katarzyny Sydonii dojść musimy do stwierdzenia, iż ten ostatni jest tak wyraźnym naśladownictwem pierwszego, tak dosłownie się go trzyma, że nawet ogólne zestawienie poszczególnych punktów Porządków narzuca wprost przeświadczenie o wzajemnej zależności obydwu ustaw. Pominąwszy wstęp Katarzyny Sydonii i rozdział pierwszy i drugi jej ustawy, następstwo t. zn. kolejność poszczególnych ustępów Porządków jest ta sama w obydwóch. I tak, po rozdziale o chrzcie następuje rozdział o spowiedzi, następnie o sakramencie ołtarza, o święceniu, o zawieraniu związków małżeńskich. Między rozdziałem o małżeństwie a następnym o świętach jakie mają być zachowywane, wtrąciła Katarzyna Sydonia krótki, jednozdaniowy ustęp o wywodzie, który się jednak mieści i w Porządku Wacława Adama jako zakończenie artykułu o ślubie, po czym znowu zamieściła artykuł wspólny dla jednej i drugiej ustawy, mianowicie dotyczący mszy, dalej artykuł o ceremoniach kościelnych (nabożeństwie i Wieczerzy Pańskiej), wreszcie o pogrzebie. Na tym kończy się Porządek Wacława Adama, gdy Porządek Katarzyny Sydonii ma jeszcze dwa rozdziały, mianowicie o skarbonce kościelnej i o wizytacji szkoły, oraz krótkie zakończenie.

Już ten zewnętrzny układ obu Porządków jest dostatecznym dowodem zależności Porządku Katarzyny Sydonii od Porządku Wacława Adama, a co za tym idzie, dowodem autentyczności ostatniego. Dowód ten zyskuje jeszcze na sile, gdy się zestawi treść poszczególnych rozdziałów obu Porządków. Katarzyna Sydonia przejmuje dosłownie z Porządku Wacława Adama całe zdania, więcej, bo całe ustępy. Dla przykładu można przytoczyć ustępy dotyczące chrztu świętego. Książę Wacław Adam powiada, że dotąd używano przy chrzcie krzyżma, soli, świecy, śliny i t. d. Nakazuje zaprzestać używania tego, powołując się na to, że o takich ceremoniach i zwyczajach nie mówi Pismo Święte. Ażeby jednak — powiada dalej — sposób chrztu był ujednostajniony, nakazuje przestrzegać Porządku ustalonego przez „czcigodnego Dr M. Lutra". W końcu nadmienia, że zamiast zmawiania ustępu z 1

rozdziału Ew. Jana, należy zmawiać w czasie chrztu modlitwę.

Porządek Katarzyny Sydonii nie dodaje nic do treści tego ustępu i równie krótko z chrztem się załatwia. Tak samo wspomina o tym, że należy usunąć święcenie wody, krzyżmo, świece i t. d. i uzasadnia to takim samym argumentem, że mianowicie nic o takich ceremoniach nie wspomina Pismo Święte, po czym porusza sprawę zastąpienia ustępu 1 r. Ew. Jana przez modlitwę, wreszcie równie lakonicznie zaleca trzymanie się sposobu chrztu, ustalonego w „Taufbüchlein" Lutra.

Podobne przykłady wiernego trzymania się tekstu Porządku Katarzyny Sydonii Porządku Wacława Adama, możnaby przytoczyć odnośnie do każdego rozdziału. Uwzględniwszy to wszystko, należy z całą pewnością uznać autentyczność odnalezionego Porządku, jako Porządku Wacława Adama z 1568 roku. Dalsza analiza obu Porządków utwierdzi nas jeszcze w tym przekonaniu.

Lecz skąd się wziął Porządek Wacława Adama w niemieckiej agendzie, której dokładny tytuł podaliśmy w przypisie?

Na to pytanie trudno dać odpowiedź. Na agendzie podpisany jest jako jej właściciel Krzysztof Pragenus. Był to pastor, syn Jana Pragenusa, pastora w Pogwizdowie, Hażlachu ad Cieszyn oraz w Błędowicach. Na podstawie zapisków rodzinnych i historycznych, pochodzących z ręki ks. Jana Pragenusa i jego syna, wspomnianego Krzysztofa, znajdujących się w „Kalendarzu historycznym" mieszczącym się obecnie w bibliotece Tschammera w Cieszynie [17]) (tom nr 1388) możemy podać, iż Krzysztof Pragenus (Prażan) urodził się jako czwarty syn a zarazem szóste dziecię Jana Pragenusa, dnia 22 lipca 1638 w Hażlachu. Ks. Jan Prażan urodził się w Polskiej Ostrawie 5 września 1604 jako syn Jerzego Pragenusa, urodzonego 11 września 1563 w Hulczynie. Ród Pragenusów był zatem znanym rodem pastorskim. Z zapisków dowiadujemy się także, że część biblioteki po ks. Janie Prażanie przejął syn Krzysztof. Z podpisu, położonego na interesującej nas agen-

---

[17]) Szczegóły o rodzie Pragenusów zawdzięczam mojemu ojcu, który natknął się na wspomniany „Kalendarz historyczny" i stamtąd szczegóły te wydostał. O Janie Prażanie pisze ks. K. Michejda, op. cit., str. 42 — 44.

dzie, wnioskujemy, że pomiędzy odziedziczonymi dziełami znajdowała się i owa agenda, w której wszyto rękopis Porządku Wacława Adama. Kto go tam wszył i czyją ręką był pisany, nie wiadomo. Przypuszczać tylko można, że najprawdopodobniej ktoś z rodu Pragenusów. W każdym razie przede wszystkim rodowi Pragenusów zawdzięczamy, że Porządek kościelny Wacława Adama zachował się do naszych czasów.

Pod koniec wypada poruszyć jeszcze jedną sprawę. Książę Wacław Adam osobiście Porządku swego nie układał. Jest to rzeczą zrozumiałą. Praca ta wymagała bądź co bądź przygotowania i wykształcenia teologicznego w takim zakresie, w jakim książę z pewnością go nie posiadał. Bezpośredniego autora lub autorów Porządku należało by zatem szukać wśród teologów. Przypuszczenia nasze znajdują potwierdzenie w samym Porządku. Zawiera on dwa wstępy. Pierwszy pochodzi od Wacława Adama, jest krótki i pisany w pierwszej osobie liczby mnogiej, drugi pochodzi od kogoś, kogo nazwać moglibyśmy autorem Porządku, pisze on w pierwszej osobie liczby pojedyńczej. Nazwiska jego nie znamy. Nie wymienia go książę, nie podaje sam autor. To, że druga przedmowa pisana jest przez autora, którym nie jest książę, lecz zapewne jakiś teolog, wynika wyraźnie z takich zwrotów, jak „bracia w Chrystusie", „służebnik słowa Pańskiego", oraz „moja najwyższa zwierzchność", z którymi zwraca się do proboszczów jako do braci swoich, o księciu zaś mówi jako o swojej władzy zwierzchniej. Książę Wacław Adam więc osobiście i bezpośrednio Porządku swego nie opracowywał, lecz posłużył się drugimi.

Powstaje zatem pytanie kto jest tym bezpośrednim autorem i czy ich było więcej. Ze wstępu drugiego można wnosić, że autor był jeden, gdyż, jak się rzekło, przemawia on w pierwszej osobie liczby pojedyńczej. Powiada wprost: „najwyższa zwierzchność na mnie raczyła włożyć obowiązek" opracowania Porządku. Na drugie pytanie trudniej jednak udzielić odpowiedzi, gdyż nie posiadamy żadnych danych, które by pozwoliły domyślić się osoby autora. Mógł to być kaznodzieja nadworny, może dziekan, choć to drugie przypuszczenie mniej jest prawdopodobne, gdyż książę w swoim

wstępie poleca trzymać się Porządku dziekanowi i wszystkim innym proboszczom, a byłby może dziekana nie wyszczególniał, gdyby ten był autorem bezpośrednim Porządku. Był to w każdym razie poddany księcia, teolog, duchowny. Musiał być znany i poważany, gdyż pozwala sobie na napomnienie „drogich braci", aby sprawę reformy wzięli do serca, prócz tego przemawia pewnie i zdecydowanie. W każdym razie odnosi się wrażenie, że zajmował jakieś wybitniejsze, a conajmnej wysunięte stanowisko. Rozumie się samo przez się, że się cieszył pełnym zaufaniem księcia i że z jego polecenia Porządek opracowywał. Z pewnością jednak wpływ księcia na Porządek nie ograniczał się do wyboru bezpośredniego autora. Przeciwnie, możemy z całą pewnością twierdzić, że wola i przekonania księcia zaciążyły decydująco na treści Porządku. Książę udzielił bezpośredniemu autorowi wskazówek, ustalił kierunek i charakter reformy, omówił z góry treść poszczególnych artykułów. Porządek musiał odpowiadać przekonaniom księcia, inaczej nie byłby go zatwierdził. W słowie wstępnym książę mówi z mocą i z pełnym poczuciem odpowiedzialności, że on postanowił w księstwie przeprowadzić reformację i to tak, jak mówią poszczególne artykuły jego Porządku. Za treścią Porządku stoi zatem cały autorytet księcia, stoi cały książę. Porządek, choć bezpośrednio opracowany przez nieznanego nam bliżej autora, jak się rzekło, jest pełnym wyrazem przekonania i wiary księcia. A zatem nic dziwnego, że przy czytaniu i analizowaniu Porządku znika z przed naszych oczu nieznany autor i, że słyszymy poprzez każde słowo Porządku przemawiającego księcia Wacława Adama. To, że bezpośrednim autorem była jakaś inna osoba, jest sprawą drugorzędną, wprost bez znaczenia.

Tak, ale książę nie postępował z całą pewnością przy przeprowadzaniu reformacji samowolnie i wedle własnego widzimisię. Musiał zasięgać rady u osób sobie bliskich. Doradcy jego rekrutowali się z pewnością z pośród duchownych, ale też i świeckich. Przypuszczenie to oparte jest na tym, co później Katarzyna Sydonia opowiada o genezie jej Porządku, że mianowicie rozważała materiał, który się miał złożyć na Porządek, przy udziale upo-

ważnionych radców, oraz nadwornych i miejskich kaznodziejów. I książę Wacław Adam nie postąpił inaczej. Wskazuje na to wzmianka w słowie wstępnym (drugim) o radcach, którym samym wraz z księciem, t. zn. bez udziału duchownych, nie przysługuje prawo decydować o treści nauki kościoła. Jest w tych słowach aluzja do radców świeckich, ale też jednocześnie dowód, że Wacław Adam oprócz radców świeckich radził się i duchownych. Był on zresztą znany z tego, że ilekroć stanął wobec ważniejszych zadań, zwykł był zasięgać rady wpierw, nim podjął decyzję. Ci stali doradcy musieli w rządach księcia ważną odgrywać rolę, skoro kronikarz Lucae [18]) specjalnie ich wymienia, mówiąc o rządach Wacława Adama. Wymienimy ich sobie. Nazwiska ich, w brzmieniu jak je podaje Lucae, są następujące: Wacław Rutzky z Rudzicy, Tomasz Młatzko, Achaz Czilo z Czechowic, Daniel von Spiegel, Michał Radotzky von Radek, Piotr Karwinsky von Karwicz, Kaspar Borek z Roztropic i Jan Kecherle z Pesticz.

Kimżesz byli owi doradcy?

Wacław Rudzki, bo tak się pisał wbrew temu co podaje Lucae: „Rutzky", był książęcym kanclerzem w Cieszynie [19]). Ród jego należał do najznakomitszych w księstwie. Tomasz Mlacko, a jak podaje spis z 1567: „Mletzko" (Mlecko?), był panem „Gilarnika" i radcą krajowym i książęcym [20]). Miejscowość Gilarnik oznacza najprawdopodobniej Gilowice z Pszczyńskiego, gdyż „Gilarnika" nie ma na Śląsku, nie zna go też szczegółowy spis miejscowości Śląska Behunecka [21]). Achaz Czelo, bo tak jego nazwisko

[18]) Op. cit., str. 681 — 682.

[19]) Op. cit., str. 681. Pisownię podaję według starego spisu rycerstwa cieszyńskiego, jaki się zachował w archiwum miejskim w Szlezwigu — patrz „Die Ritterschaft von Teschen im 16. Jahrundert" vom Dr. Pfotenhauer, zam. w Zeitschrift des Vereins"... tom 18, str. 270 — 286. Spis ten zawiera nazwiska rycerstwa, które złożyło hołd księżnej Katarzynie Sydonii, gdy ją pojął za żonę Wacław Adam w 1567 roku. Hołd ten złożono tego samego roku po uroczystościach ślubnych, które się odbyły w Cieszynie dnia 25 stycznia.

[20]) Lucae, op. cit., str. 1820.

[21]) Ad. Behuneck „Alphabetisch-tabel. Verzeichnis sämmtlicher Städte" i t. d. (patrz dokładny tytuł w spisie literatury).

brzmiało w 1567 r. był również radcą nadwornym i krajowym księcia i włodarzył w Czechowicach [22]). Otrzymał on od księcia tytułem przywileju urbarz piwny z dóbr Dzięgielowa, Lesznej i Nydku [23]). Daniela von Spiegel nie zna spis z 1567, ani późniejsze spisy rycerstwa z 1583 i 1590 roku [24]). Nic też o nim powiedzieć nie umiemy. Michał Radocki (Radotzky z Lucaego, Radotzki w spisie z 1567) był rządcą książęcym we Frysztacie i także nadwornym radcą, prócz tego panem na Kalembicach [25]). Piotr Karwiński był krajowym radcą i pierwotnie właścicielem wsi Kunzendorf w Bytomskim [26]). Kasper Borek z Roztropic był krajowym i książęcym radcą, a pochodził ze starego rodu, występującego już w 15 wieku w dokumentach księstwa cieszyńskiego [27]). Wreszcie Jan Kecherle z Pierśca, bo Pestitz oznacza niewątpliwie Pierściec, reprezentował ród znany i w dokumentach z czasów Wacława Adama często występuje jako świadek. Jego poprzednicy byli burmistrzami w Cieszynie, on sam dostąpił zaszczytnego tytułu książęcego radcy.

Tych siedmiu mężów stanowiło, jak podaje Lucae, książęcą radę Wacława Adama [28]). Musieli też oni odgrywać poważną rolę i w dziele reformacyjnym na Śląsku Cieszyńskim. Wpływ na Porządek kościelny ze strony ewangelickiego duchowieństwa zaznaczył się najwyraźniej w ten sposób, że opracowanie jego powierzone zostało przez księcia jakiemuś teologowi duchownemu, nie mówiąc już o wpływie innych n. p. nadwornych duchownych kaznodziejów.

---

22) Lucae, str. 1858.

23) Patrz „Die Ritterschaft von Teschen", str. 273.

24) Ogłoszone w „Zeitschrift d. Vereins"..., tom 18, jak wyżej.

25) Lucae, str. 1833.

26) Bliżej Lucae, str 1808.

27) Lucae, str. 1789.

28) Wśród tych doradców, podanych przez Lucaego, uderza brak takich nazwisk jak Marchlowski, Bludowski, Goczałkowski, Tschammer i t. d., które występują w spisie z 1567 i znane są skądinąd. Dodatkowo zaznaczamy, że ów ciekawy spis rycerstwa cieszyńskiego zawiera 55 nazwisk. Warto też zwrócić uwagę na ciekawy szczegół, że spis ten podaje nazwiska według pisowni polskiej, a więc nazwiska w nim kończą się na „ski", a nie na „sky" co jest sczeszczone. A więc nie „Rudzky", lecz „Rudzki", Radotzki, Kiselowski, Welopolski, Marklowski, Bludowski i t. d. co jest tym ciekawsze, że spis sporządzony został w języku niemieckim i w tym samym roku, 1567.

ROZDZIAŁ III.

ANALIZA PORZĄDKU KOŚCIELNEGO WACŁAWA ADAMA.

Porządek kościelny Wacława Adama jest pracą zwięzłą. Składa się ze wstępów i dziewięciu artykułów. W rękopisie odnalezionym czyni to 21 stron pisma, duktem końca XVI wieku, naogół dość czytelnego, nasuwającego tylko tu i ówdzie większe trudności.

Wspomnieliśmy już, że nie jest on jakąś szczegółową ustawą kościelną w dzisiejszym rozumieniu. Daje pewne ogólne wskazówki [1]) dotyczące obrzędów kościelnych przy czym nie waha się odesłać po bliższe szczegóły n. p. do pracy M. Lutra. Główny nacisk jest w nim położony na usunięcie z kościoła obrzędowości i praktyk o charakterze bałwochwalczym i na ustalenie wzorów ceremonij zgodnych z Pismem Św. Autorowi Porządku kościelnego chodzi o to, aby wszystko w kościele było „czyste", „chrześcijańskie" i wedle Słowa Bożego. Dąży też systematycznie do usunięcia wszystkiego, co, zdaniem jego, mogłoby stanąć w sprzeczności z tymi zasadami. Z kart Porządku przebija szczera troska o czy-

[1]) Już podstawa dla wszystkich późniejszych Porządków kościelnych, Melanchtona „Unterricht der Visitatoren an die Pfarhern ym Kurfurstenthum zu Sachsen" z roku 1528 (patrz spis literatury), oraz pierwsze Porządki kościelne opracowane przez Jana Bugenhagena, są o wiele bardziej szczegółowe, bo dające, oprócz kilku artykułów, których Porządek Wacława Adama wogóle nie posiada, jak n. p. o szkole, pewne wskazówki dotyczące nauki luterskiego kościoła. Por. „Bugenhagens Kirchenordnungen in ihrem Verhältnis zueinander" (patrz spis literatury) von A. Scholz oraz Sehling. op. cit., który zawiera te Porządki.

stość chrześcijańskiego życia i prawdziwą pobożność. Akcenty pod adresem papiestwa są rzadkie i umiarkowane. Wyczuwa się, że to nie nienawiść do niego jest źródłem reform, lecz szczera i głęboka wiara, jako też miłość do Ewangelii Chrystusowej. Książę Wacław odczuwa żywo dobrodziejstwa Boże, jemu i ludziom wyświadczane i poczuwa się ze swojej strony do obowiązku torowania drogi w swoim księstwie Chrystusowi Panu. Uważa, że uczyni to m. i. i przez wydanie Porządku.

Cóż tedy przynosił ten jego Porządek kościelny?

A) *Wstęp.*

Jak już wspomniano rozpoczyna się on od wstępu, w którym podano najpierw pełny tytuł Porządku. Porządek ten ma ustalić sposób odprawiania nabożeństw, jako też ustalić wzory obrzędów kościelnych. Przeznaczony jest wyraźnie i wyłącznie dla Księstwa Cieszyńskiego i to zarówno dla miast jako też wsi. Opracowany został z myślą o tym, że będzie służył kaznodziejom i „nauczycielom Słowa Bożego". Do pierwszych zaliczyć należy proboszczów wraz z dziekanem, do drugich również kantora, jak to wynika z rozdziału dziewiątego, w którym mowa o pogrzebie. Dostosowany był więc do potrzeb ówczesnego momentu dziejowego.

Nie ma w tym nic osobliwego. Z chwilą zerwania z kościołem rzymsko-katolickm zaczęły się rodzić nowe formy życia religijno-kościelnego w powstającym ewangelickim kościele. Formy te były najróżnorodniejsze, nieraz biegunowo przeciwne. W pewnych miejscach wysuwał się na czoło radykalizm, w innych zaznaczał się głęboko sięgający konserwatyzm. W miarę tego jak świadomość całkowitej odrębności wyznaniowej przenikała coraz głębiej, okazywała się też potrzeba przepisów regulujących nowe stosunki. Zdanie wypowiedziane przez Lutra [2]), że „Ordnung ist ein eusserlich Ding" i jego początkowa niechęć do ujmowania reformacyjnego ruchu w ramy prawne i organizacyjne, nie mogła

---

[2]) Luthers „Deudsche messe und ordenung gottis diensts" (patrz spis literatury), str. 43.

się ostać wobec nowych potrzeb ewangelickiego kościoła. Wiadomo, że ideałem Lutra był swobodny rozwój stosunków kościelnych [3]). Przeceniał on moc samej nauki, nie doceniał początkowo stałych norm prawnych. Sam układając wzory czynności kościelnych, gdy go do tego zmusiła konieczność, zaznaczał, że one służyć mają raczej jako przykład, a nie powinny mieć charakteru bezwzględnie obowiązującego [4]). Życie domagało się jednak stałych norm i wzorów mających nie fakultatywny lecz obowiązujący charakter. Jakieś więc Porządki kościelne w nowym kościele powstać musiały — i powstawały.

Kiedy jednak przepisy takie pojawiać się poczęły na poszczególnych terytoriach, okazywało się, że dotychczasowe zwyczaje i obrzędy nie dają się tak łatwo usunąć. Lud przyjmował „nową wiarę", lecz chętnie byłby trwał w starych formach, nie rozumiejąc słów ewangelicznych, że nowe wino nowych potrzebuje naczyń. Pouczające pod tym względem są stosunki, na jakie uskarżali się zarówno księża jak i książęta w księstwach Dolnego Śląska, gdzie wydane rozporządzenia normujące życie kościelne nie bywały respektowane i gdzie książęta musieli wydane ustawy przypominać i grozić nieposłusznym sankcjami [5]). Zapewne i Wacław Adam widział się wcześniej jeszcze zmuszony do wydania norm, mających zaprowadzić w stosunkach kościelnych Księstwa Cieszyńskiego porządek, oraz pewną jednolitość. Przepisy te według wszelkiego prawdopodobieństwa wydawane już wcześniej kazał zebrać w jedną całość i zatwierdził w 1568 roku.

Wacław Adam zwraca w Porządku kościelnym z naciskiem swoim poddanym uwagę na konieczność okazywania jego zarządzeniom posłuszeństwa. Wyznaje, że uznał za „wielce potrzebne" zaprowadzenie reformacji w swoim księstwie. W tym celu ogłasza

---

[3]) Sehling op. cit., str. 33, t. I.

[4]) „Deutsche Messe", op. cit., str. 6, Sehling, l. c., przytacza takie słowa Lutra z listu do Hausmanna: „Wenn eine kirche der anderen nicht folgen will aus freier Wahl in äusserlichen satzungen, was ist dann von nöthen, dass man sie soll durch dekrete oder concilien dahin treiben, die doch bald zu gesetzen und stricken der seele gerathen werden".

[5]) Eberlein „Die evangelischen Kirchenordungen Schlesiens im 16. Jahrhundert", str. 227.

Porządek, do którego zastosować się winni wszyscy pracownicy w kościele „pod grozą utraty łaski i bezwzględnej kary". Porządek ten miał bowiem zaprowadzić jednolitość w obrzędach i w nabożeństwie [6]). Tak więc spotykamy się w Porządku kościelnym Wacława Adama nie z pierwotnym, zbyt idealnym a jednocześnie nieżyciowym zapatrywaniem Lutra i reformatorów na normy prawno - organizacyjne kościoła, lecz z ujęciem późniejszym, wynikłym z doświadczenia i przeświadczenia, że i kościół, jeśli ma spełnić swoje zadania, będące religijnego przede wszystkim charakteru, musi posiadać stałe i bezwzględnie obowiązujące normatywne przepisy.

Drugą sprawą, która w Porządku kościelnym Wacława Adama poruszona była, to kwestia stosunku władzy świeckiej do spraw kościelnych i religijnych. Książę powiada, że postanowił zaprowadzić — on, książę — reformację w swym księstwie. Więcej, uznał to za rzecz „wielce potrzebną", aby reformacja (naprawa) w chrześcijańskim kościele w Cieszyńskim przeprowadzona była. On, książę, jako władza zwierzchnia, nie tylko może to zrobić, lecz nawet ma obowiązek tę naprawę przeprowadzić. Wacław Adam był bowiem tego zdania, że władza świecka ma względem kościoła pewne obowiązki. Do „przednich" jej obowiązków należy opieka, jaką powinna otoczyć religię, jako też „torowanie drogi Chrystusowi i Jego Ewangelii". Obowiązek ten nakłada na władzę świecką Słowo Boże. Celem poparcia tych zapatrywań powołuje się Porządek książęcy na słowa 24 psalmu, nawołujące do rozwierania bram dla „króla chwały", dalej na słowa z księgi proroka Izajasza, z rodziału 49, w. 23, gdzie powiedziano, że kró-

[6]) Godzi się zwrócić uwagę, że ten dość stanowczy nakaz okazywania posłuszeństwa Porządkowi odbiega od pierwotnych założeń zarówno samego Lutra, jak i pierwszego autora Porządków kościelnych, Bugenhagena. Zaznacza on w przedmowie do Porządku kościelnego dla Brunświku (1528), że daleki jest od wywierania jakiejś presji, gdy chodzi o przyjęcie wzorów, które opracował. Radzi je przyjąć „um Eintracht willen mit freier Conscientz". Sam Porządek opracowany uważał raczej za prowizorium. Por. A. Scholz, op. cit., str. 4. Podobne stanowisko zajął Melanchton w swojej „Unterricht der Visitatoren", gdzie powiada, że jeśli w kościele ma być zaprowadzony pewien Porządek, to jedynie ze względu na ład i pokój. Odnosi to nawet do święcenia niedzieli. Niedzielę trzeba święcić „Denn es müssen die leute etliche gewisse zeit haben, daran sie zu sammem komen, Gottes wort zu hören", str. 74.

lowie będą piastunami twoimi, a księżny ich mamkami twemi, a wreszcie na słowa psalmu 2: „pocałujcie syna".

Te ogólne zasady o nawskroś pozytywnym stosunku władzy świeckiej do kościoła i spraw Bożych, oparte na cytatach Pisma Św., wyłożone zostały szczegółowiej i stosunkowo dość obszernie w przedmowie. Władza świecka — czytamy w niej — wówczas spełnia swe zadanie, jakie na nią nakłada Słowo Boże, gdy „kościół chrześcijański w godnych nauczycieli zaopatruje, a niweczy bałwochwalstwo i fałszywą naukę". Do obowiązków zwierzchnich księcia należy więc obsadzanie stanowisk w kościele przez odpowiednich ludzi i ugruntowanie „czystej" nauki, jako też chrześcijańskich obrzędów, zgodnych z Pismem Św. Jakby wyczuwając, że ktoś może te prawa i obowiązki kwestionować i podnosić, że prawo naprawy kościoła, jako też ustalanie zasad nauki i obrzędów nie należy do władzy świeckiej, lecz kościelnej, Porządek przyznaje, że wprawdzie „świeckim zwierzchnościom nie przystoi, aby same przez się lub za pośrednictwem swych radców kościół naprawiały lub kaznodziejom zalecały w jaki sposób i coby uczyć mieli", jednak — z drugiej strony — powiada, że „do nich to przede wszystkim należy", to znaczy do świeckiej zwierzchności, obsadzać stanowiska kościelne „w wiernych, bogobojnych i w nauce stałych ludzi, którzy by czystą naukę i chrześcijańskie obrzędy zachowywali, zaś fałszywą naukę i bałwochwalstwo z całą bezwzględnością znieśli".

Stanowisko, reprezentowane przez Porządek, które jest stanowiskiem księcia, pokrywa się w całej rozciągłości z zasadami luterskiej reformacji 16 wieku. W odróżnieniu od Kalwina, który w swoich „Ordonnances ecclésiastiques"[7]) władzę świecką właściwie poddał oddziaływaniu kościoła, Luter nie tylko pozostawił rządy prawno-polityczne władzy świeckiej, lecz pozostawil jej także możność skutecznego ingerowania w zarząd kościoła. Kalwin doprowadził praktycznie do zlania władzy świeckiej z duchowną z tym, że sprawy świeckie i rządy świeckie podporządkował właściwie władzy duchownej. Jego podział organizacji kościoła na

[7]) Jean Calvin, w Corpus reformatorum, tom 38.

cztery urzędy (ministres, docteurs, anciens et diacres) oraz powołanie kolegium, składające się z duchownych (ministres) i świeckich (anciens) i wyposażenie tych urzędów w prawa, pozwalające ingerować de facto we wszystkie dziedziny życia, nakładać kary łącznie z karą śmierci, opierających się na sile, jakiej dostarczyć musiała władza świecka, — nie mogło mieć innego skutku, jak wysunięcie władzy duchownej na pierwsze miejsce i opanowanie przez nią całokształtu życia.

Luter, a za nim księgi symboliczne ewangelicko-augsburskiego kościoła, ujął tę sprawę inaczej. Księgi symboliczne rozgraniczają wyraźnie władzę kościelną (potestas ecclesiastica lub clavium) od władzy świeckiej, jak mówi Augustana: od władzy miecza[8]) (potestas gladii), więcej, bo ostrzegają przed pomieszaniem tych pojęć, wskazując, że z ich konfuzji powstawały tylko nieszczęścia, jak wojny i rozruchy. Starają się też one określić kompetencje jednej i drugiej. I tak, według Augustany[9]), władzę kluczy wykonuje się przez głoszenie i nauczanie Słowa Bożego i udzielanie sakramentów, oraz przez odpuszczanie lub zatrzymywanie grzechów. Z tego tytułu ma też władza kościelna prawo rozpoznawania nauki (cognoscere doctrinam), odrzucania nauki przeciwnej Ewangelii i wyłączania ze społeczności kościelnej notorycznych bezbożników, lecz nie przez użycie siły ludzkiej, ale słowa. Zbór winien tej władzy okazywać posłuszeństwo, gdyż jest ona wedle prawa Bożego wykonywana. Można jednak odmówić jej posłuszeństwa, gdy postanawia lub uczy czegoś, co jest przeciwne Ewangelii. Władza kościelna więc odnosi się jedynie do rzeczy wiecznych, i jako taka nie może przeszkadzać w niczym władzy świeckiej, gdyż zakres jednej i drugiej jest odmiennego charakteru. Duchowna władza zajmuje się duszą i troską o jej zbawienie, władza świecka natomiast rzeczami ziemskimi, cielesnymi a jako taka zmusza, gdy trzeba, ludzi mieczem i karami cielesnymi do zachowania sprawiedliwości i pokoju. Używając innego terminu moglibyśmy

---

[8]) Confessio Augustana, art. 28, str. 63 według Müllera „Die symbolischen Bücher" (patrz spis literatury). W dalszym ciągu cytować będziemy wedle 12 wydania Müllera wszystkie inne księgi symboliczne ewang. augsb. wyznania.

[9]) Loco citato.

powiedzieć, że władza kluczy dotyczy spraw „in sacra”, natomiast wszystko inne, a więc nawet i sprawy „circa sacra” należą do władzy świeckiej. Obywatele winni tak jedną jak i drugą darzyć czcią i zaufaniem, gdyż obie są dobrodziejstwem i darem Boga. Tylko w takim razie, gdyby władze grzechy spełniać kazały można odmówić im posłuszeństwa, gdyż Boga należy więcej słuchać niż ludzi [10]).

Takie zajęli zasadniczo stanowisko Reformatorowie wittenberscy w tej tak ważnej sprawie. To, co o niej mówią księgi symboliczne ponad to, jest tylko rozwinięciem przytoczonych co tylko zasad. Konfesja augsburska, idąc po ich linii wyraża pogląd, zgodny z zapatrywaniem Lutra [11]), iż jeśli nawet biskupi posiadają jakie prawo n. p. w sprawach małżeńskich lub dziesięcin, to władzę tę posiadają „humano iure”. Podobnie też nie mają oni prawa ustanawiania czegoś, więc i praktyk kościelnych, obrzędów, przepisów dotyczących pokarmów, świąt i t. p., jeśli ich postanowienia nie są zgodne z zasadami Ewangelii. Ustanawianie bowiem takich przepisów i tradycyj pęta tylko sumienia ludzkie i narusza zasługę Chrystusową i naukę o usprawiedliwieniu z wiary. Jeżeli się stanowi pewne przepisy kościelne i ustala sposób odprawiania obrządków to tylko z tego powodu, aby się w kościele wszystko działo porządnie, składnie i bez zamieszania.

Analogiczne zapatrywania na stosunek wzajemny władzy świeckiej i duchownej wypowiedziane zostały w Apologii zwłaszcza w 16 rozdziale, zatytułowanym „De Ordine Politico” [12]). I tu wyraźną uczyniono różnicę między królestwem Chrystusowym, które jest charakteru duchowego, rządzi się Słowem Bożym a zaznacza się w sercach przez działanie Ducha Św. i pomnaża w nas wiarę, bojaźń Bożą, miłość, cierpliwość i sieje w nas na ziemi królestwo Boże i życie wieczne, — a królestwem ziemskim i władzą świecką, której należy okazywać szacunek i posłuszeństwo

---

10) Augustana, art. 16, str. 42/43.

11) „Ein Traubüchlein...“', str. 100, op. cit. (Patrz spis literatury). Luter nazywa tu małżeństwo „ein welltlich geschefft“ i każe pozostawić ustawodawstwo małżeńskie władzy państwowej.

12) Apologia, op. cit., str. 215 — 217.

nawet gdyby była pogańską. Ewangelia bowiem nie podważa władzy świeckiej i zwierzchności, lecz ją potwierdza [13]) i to nie tylko przez wzgląd na karę, lecz także przez wzgląd na sumienie, które ją musi uznać jako pochodzącą z ustanowienia Bożego. Rzeczą władzy duchownej jest kazać o tym królestwie Chrystusowym, a nie stanowienie praw świeckich lub dążenie do zmiany rządów świeckich.

Również w innych księgach symbolicznych spotykamy się z podobnym ujęciem wzajemnego stosunku władzy świeckiej i duchownej, zwłaszcza zaś w traktacie „de Potestate et Primatu Papae", gdzie ograniczenie domeny władzy kościelnej nastąpiło równie wyraźnie a może jeszcze dobitniej, niż gdzie indziej i gdzie postulat niemieszania się władzy duchownej w sprawy świeckie wypowiedziany został najdobitniej [14]). W traktacie tym spotykamy się ze zdaniem, które, moglibyśmy powiedzieć, że Wacław Adam żywcem przejął, że mianowicie książęta i królowie, jako „praecipua membra ecclesiae" mają baczyć by usunięte zostały z kościoła wszelkie błędy i sumienia były właściwie urabiane, gdyż to powinno być przednią troską książąt, by się pilnie za sprawą Bożą ujmowali [15]).

Jeżeli księgi symboliczne ewangelicko-augsburskiego kościoła wypowiadały takie poglądy o stosunku władzy świeckiej do kościelnej i odwrotnie, jeżeli władzę kościelną ograniczały do głoszenia Słowa Bożego i sprawowania sakramentów, to już przez samo takie ujęcie pozostawiały władzy świeckiej nie tylko możność ingerencji w zarząd kościoła, lecz wprost ten zarząd władzy tej w ręce oddawały. Chociaż księgi symboliczne nie mówią o tym tak wyraźnie, to niemniej z takiego założenia wychodzą [16]). Strona orga-

---

[13]) L. c. czytamy: „Nam evangelium non dissipat politiam aut oeconomiam, sed multo magis approbat, et non solum propter poenam, sed etiam propter conscientiam iubet illis parere tamquam divinae ordinationi".

[14]) Op. cit., 340 — 344. Poruszono tu m. in. sprawę jurysdykcji władzy kościelnej „in causis matrimonialibus" i wyraźnie podkreślono ponownie, że „haec — scil. iurisdictio — quoque habent episcopi humano iure".

[15]) Op. cit., str. 339.

[16]) „Realencyklopedie für prot. Theologie u. Kirche", tom X, str. 469, powiada: kościół zachował „Kirchengewalt", lecz „Kirchenregiment" oddał władzy świeckiej.

nizacyjno-administracyjna kościoła oddana zostaje jeśli nie wprost władzy świeckiej, to przynajmniej pozostawiona zostaje do jej dyspozycji. Do władzy świeckiej należeć więc będzie utrzymywanie ładu w kościele, zaprowadzenie karności w jaskrawszych wypadkach (Artykuły Szmalkaldzkie w rozdziale 9 mówią wyraźnie [17]), że t. zw. wielka ekskomunika należy jedynie do władzy świeckiej), dbanie o to, by przez poddanych zachowywane było prawo Boże, Boże przykazania, a więc i o to (w związku n. p. z pierwszym i drugim przykazaniem), by w kościele nie zachowywano jakichś ceremonij o bałwochwalczym charakterze oraz by nie odprawiano nabożeństw wbrew ewangelicznym zasadom, a co za tym idzie, aby nie dopuszczono do ordynacji i pracy w kościele ludzi nieodpowiednich. W Apologii wyraźnie czynią reformatorowie kościołowi katolickiemu z tego zarzut, że nie dbał o dzielnych kaznodziejów, lecz dopuszczał do służby w kościele byle kogo [18]). To jest prosta konsekwencja stanowiska zajętego przez reformatorów w księgach symbolicznych.

Rzecz prosta, że te same księgi nie pozostawiają władzy świeckiej możności dowolnego zarządzania kościołem i urządzania go. Z zasad, wyrażonych w księgach symbolicznych wynika jasno, że władza świecka nie jest sama w sobie źródłem praw, lecz że jej źródłem jest Bóg i Słowo Boże, zwłaszcza Ewangelia. Władza świecka zarówno jak duchowna nie może niczego urządzać i niczym zarządzać wbrew Ewangelii. W ten sposób władze te zostają ograniczone. Władza świecka jest więc także tylko wykonawcą obowiązków, wynikających ze Słowa Bożego, winna służyć celom Bożym i iść po linii Pisma Świętego.

Jeżeli teraz nawrócimy do poglądów wypowiedzianych w przedmowie do Porządku Kościelnego Wacława Adama, to tym dobitniej stwierdzić będziemy mogli to, cośmy już zaznaczyli, że mia-

---

17) Art. Szmalkaldzkie, op. cit., str. 323: „Maiorem illam excommunicationem, quam papa ita nominat, non nisi civilem poenam esse ducimus, non pertinentem ad nos ministros ecclesiae".

18) Apologia, str. 286, art. 18. Czytamy: „Ad sacerdotium admittunt quoslibet sine discrimine". Tekst niemiecki wyraża się wręcz tak: „sie ordiniren grobe Esel; damit ist christliche Lehre untergangen, dass die Kirchen nicht mit tüchtigen Predigern bestellt sind".

nowicie stanowisko księcia w sprawie kompetencyj przysługujących mu w sprawach religijno-kościelnych, jako władzy zwierzchniej w księstwie, pokrywa się w całej rozciągłości z zasadami reformacji luterskiej. Tak, jemu istotnie przysługuje prawo i obowiązek dbania o ład w kościele, niweczenia zabobonu, usuwania ceremonii niezgodnych z Ewangelią, a nade wszystko obsadzanie stanowisk przez odpowiednich ludzi. Przysługuje mu to prawo, gdyż nakłada je na niego Bóg przez wolę, wyrażoną w Piśmie Świętym. Książę powołuje się na nie, czuje się przez nie zobowiązanym, a powołując się na ten najwyższy autorytet sam ogranicza swą władzę, wskazując na jej źródło. Ład i zmiany jakie w kościele chce zaprowadzić to nie wynik chęci sprawowania samowolnych rządów, lecz powinność chrześcijanina, na którego Bóg włożył obowiązek rządzenia. Nie upiera się przy tym, jakoby samowolnie, według własnego widzimisię, mógł przeprowadzać zmiany w kościele, ustalać dowolnie sposób i treść nauki i narzucać ją duchownym, — nie, daleki jest od tego, chce tylko, aby ta nauka „czystą" była i aby nabożeństwo i życie chrześcijańskie zgodne były z Pismem Świętym. Książę rozwiązywał delikatnie sprawę stosunku władzy świeckiej do spraw religijno-kościelnych i z wielkim taktem. Nie akcentował specjalnie własnych kompetencyj i nie przeciwstawiał ich władzy duchownej, lecz jedną i drugą podporządkowywał najwyższemu autorytetowi, jakim zarówno dla niego, jak i dla władzy duchownej był Bóg i Słowo Jego.

Mając takie zapatrywania na obowiązki władzy świeckiej wobec Boga i kościoła, opierając się także na przykładach z przeszłości — tak postępował, głosi Porządek, król Ezechiasz, później Konstantyn Wielki, Teodozjusz i inni pobożni władcy — poczuwał się i książę cieszyński do obowiązku zaopiekowania się „nową religią" i do wydania odpowiednich zarządzeń. W Księstwie Cieszyńskim, mówi, zachowało się po kościołach mnóstwo złych zwyczajów, które są „całkowicie przeciwne Słowu Bożemu". Wobec tego faktu nie może on, książę, pozostawać obojętny. Bóg wkładając na niego pieczę o poddanych, włożył przez to i obo-

wiązek dbania o czystość nauki, obrzędów, całego życia. Wywdzięczając się więc Bogu za Jego rozliczne dobrodziejstwa, więc i za to, że w jego ręce władzę świecką włożył i dbając o dobro poddanych, postanowił wydać Porządek kościelny i poczynił ku temu odpowiednie starania.

Zdawał sobie dobrze z tego sprawę, że praca to trudna i odpowiedzialna, jednak wiedział, że wymaga jej dobro kościoła i że musi być wykonana. W ten sposób doszło do opracowania i wydania Porządku.

Praca określona została skromnie. Nazwano ją „prostą i krótką". Nie przypisywał jej książę wybitniejszej oryginalności. W Porządku powiedziano otwarcie, że oparty został na ogłoszonych przed nim gdzie indziej Porządkach kościelnych, i że przede wszystkim dbano o to, aby na tym, co jest niezawodnie pewne i czyste się opierać. Nie o własną chwałę chodziło, ani o jakąś oryginalność, a jedynie o spełnienie ważnego obowiązku wobec Boga, o dobro książęcych poddanych i kościoła.

Tak, ale samo ustalenie i ogłoszenie Porządku nie wystarczy, aby cel osiągnąć. Potrzeba dłuższej i wytrwałej w tym kierunku pracy i to nie tylko jego samego, księcia, lecz tych wszystkich, którzy w winnicy Pańskiej pracują. Dlatego w dalszym ciągu przedmowy znajduje się gorący apel do „drogich braci", do służebników Bożych, a więc na pierwszym miejscu do księży, aby „przez nieustanne i pilne napominanie, swych zborowników od bałwochwalstwa i nieużytecznych obrzędów odwodzili i wykazywali im z Pisma Św., że takie obrzędy powinny być zaniechane, gdyż Chrystus Pan sam to nakazuje". Powołując się na ten nakaz Chrystusowy, cytuje Porządek słowa z Ew. Mateusza 15, w. 13, dalej z księgi Jeremiasza I, w. 10, Ezechiela 20, w. 18, wreszcie z Deuteronomium 12, w. 32, nie zaznaczając, że trzy ostatnie cytaty to już nie słowa Chrystusowe, lecz wzięte ze Starego Testamentu. I znowu, jakby odpierając jakiś zarzut, jakoby nikt nie mógł być zmuszony do porzucenia dotychczasowych form i zwyczajów panujących w kościele katolickim bez nakazu Bożego, powołuje się Porządek na Pismo Święte i podnosi, że przecie

ono każe „wystrzegać się bałwochwalstwa i fałszywego oddawania czci Bogu". Co należy uważać za bałwochwalstwo określone bliżej zostanie później, w poszczególnych artykułach Porządku, choć niezawsze dostatecznie uzasadnione.

Przedmowa kończy się westchnieniem do Boga, prośbą, by zechciał i w Księstwie Cieszyńskim święty kościół założyć, który by uczył oddawania Mu czci w prawdzie.

Streszczając powyższe jeszcze raz stwierdzimy, iż Wacław Adam, jeśli idzie o jego stosunek do władzy kościelnej i do spraw religijno-kościelnych, rozwiązał to zagadnienie zgodnie z zasadami wyrażonymi w księgach symbolicznych ewangelicko-augsburskiego kościoła i w duchu luterskim. Przez takie ujęcie, ostrożne i delikatne tego zagadnienia, stwarzał jeden z najważniejszych warunków dalszego pomyślnego i spokojnego kształtowania się stosunków kościelnych w swoim księstwie.

B) *Rozbiór poszczególnych artykułów.*

Po uroczystym zamknięciu uwag wstępnych zaczyna się właściwy Porządek kościelny. Ujęty został w dziewięć osobnych rozdziałów, artykułów, które zapowiedziane zresztą zostały na początku wstępu. Rozdziały te traktują: 1) o sakramencie chrztu, 2) o spowiedzi, 3) o sakramencie ołtarza, 4) o święceniu przedmiotów, 5) o małżeństwie, 6) o świętach, 7) o reformie mszy, 8) o nabożeństwie, 9) o pogrzebie. Całość zatytułował książę na początku Porządkiem kościelnym, natomiast po przedmowie „Agendą czyli sposobem odprawiania obrzędów w kościele Chrystusowym".

Agenda Wacława Adama nie zawiera jednak części liturgicznych i obrzędowych kościelnych, ograniczając się jedynie do ogólnych wskazówek. Nie ma więc w niej modlitw, introitów, intonacyj, nie ma ustępów z Pisma Świętego potrzebnych przy odprawianiu danej czynności, nie ma też podanej kolejności poszczególnych części składowych obrzędów. Z dawniejszymi agendami ma tę wspólną cechę, że wyczuć z niej można pewną nutę

polemiczną w stosunku do kościoła katolickiego, czego z natury rzeczy w nowszych agendach brak.

Przystąpimy teraz do analizy i omówienia poszczególnych artykułów Porządku zachowując kolejność, w jakiej w Porządku występują.

1) *O sakramencie chrztu.*

To, co najpierw uderza w artykule poświęconym sakramentowi chrztu, to jego lakoniczność. Porządek kościelny Wacława Adama załatwia się z nim w kilku zdaniach. Uwagi wypowiedziane na jego temat dotyczą raczej spraw zewnętrznych, drugorzędnych, aniżeli samej istoty chrztu. Widocznie — taki wniosek możnaby z tego wysnuć — właśnie te drugorzędne momenty wysuwały się w czasach Wacława Adama na pierwsze miejsce.

Wacław Adam zmierza do usunięcia z tego sakramentu wszystkiego, co zdaniem jego nosi cechy zabobonu. Odrzuca więc krzyżmo, sól, świece, śliny, jako też święcenie wody, mającej służyć do chrztu. To wysuwa na pierwszy plan i jest widoczne, że mu chodzi przede wszystkim o uproszczenie strony obrzędowej. Argumentem, którym uzasadnia tę reformę jest fakt, że Pismo Św. nic o ceremoniach związanych z użyciem przy chrzcie krzyżma, soli, świec i śliny nie mówi. To jest dlań najważniejsze i wystarczające.

Drugą sprawą, której poświęca uwagę, to zaniechanie odczytywania przy chrzcie ustępu z 1 rozdziału Ewangelii Jana i zastąpienie go modlitwą. Był widocznie taki zwyczaj w 16 wieku, że jakiś ustęp z 1 rozdziału Ewangelii Jana przy chrzcie odczytywano i Wacław Adam chce go usunąć wychodząc z założenia, że ustęp ten nadaje się jako tekst do rozmyślania, kazania, lecz nie może zastępować modlitwy. Do tej sprawy powróci później Katarzyna Sydonia, która w swoim Porządku jeszcze raz to zaakcentuje. Ciekawe tylko, że o tym zwyczaju nie wspomina Dr M. Luter w swojej „Taufbüchlein", ani go też nie zna Mszał Rzymski [19]), który podaje skład i porządek obrzędu chrztu.

---

[19]) „Mszał Rzymski z dodaniem nabożeństw nieszpornych" (patrz spis literatury), str. 1742 — 1753, gdzie podano rytuał chrztu.

Do tych dwóch spraw ograniczają się uwagi dotyczące chrztu w Porządku Wacława Adama. Co do reszty mogących się nasunąć pytań w związku z reformą tego sakramentu, odsyła Wacław Adam do Dr M. Lutra i zaleca się stosować do sposobu ułożonego przez niego, gdyż — jak powiada — porządek ustalony przez Lutra „jest czysty i chrześcijański".

Jakiż to sposób?

Zapoznać się z nim można z pracy Lutra, zwanej krótko „Taufbüchlein". Luter wydał ją i opracował dwa razy. Pierwsze wydanie pojawiło się w 1523, drugie w 1526 roku [20]). Wacław Adam nie wspomina wprawdzie do którego z tych wydań należy się stosować, lecz przyjąć można, że do porządku chrztu ustalonego w drugim wydaniu, bo ten się właśnie powszechnie przyjął w kościele ewangelickim, choć tu i ówdzie drobne zmiany do niego wprowadzano.

Wacław Adam, odsyłając w swoim Porządku w sprawie chrztu do Lutra, podzielał widocznie jego na chrzest zapatrywania i chciał, aby i jego poddani, zwłaszcza księża, te zapatrywania przyjęli. Jego krótkie uwagi na temat ceremonij chrzestnych, których zaniechać kazał, wyraźnie zresztą o tym świadczą, że był przejęty poglądami Lutra, gdyż są one wyraźnym oddźwiękiem tego, co Luter w swoich „Taufbüchlein" wykładał. Pouczająca pod tym względem jest przedmowa Lutra do pierwszego wydania „Taufbüchlein", w której wykłada swoje zapatrywania na chrzest. Znając je, zrozumiemy też lepiej poglądy Wacława Adama i jego reformę.

Lutrowi, jak wynika z przedmowy do „Taufbüchlein" chodziło przede wszystkim o uduchowienie chrztu, o religijne pogłębienie tego sakramentu. Dlatego wyraziwszy żal, że sakrament chrztu bywa pojmowany zbyt mało poważnie, może nawet lekkomyślnie i wskazawszy na jeden z powodów, że mianowicie ci, co są świadkami tego sakramentu nie rozumieją z powodu nieznajomości łaciny co się przy tej okazji mówi i czyni, — napomina, by chrzest i to co

---

[20]) „Das Tauffbüchlin verdeudscht" (1523) i „Das Tauffbüchlin auffs new zugericht" (1526). Bliższe dane bibliogr. patrz spis literatury.

on sprawia brać do serca, gorliwie się modlić i usilnie prosić Boga o pomoc i łaskę, by dziecię, mające być ochrzczone, stało się naprawdę dziecięciem Bożym. Zwraca dalej uwagę, że z diabłem to nie żarty, i nie tak łatwo odpędzić go od dziecięcia, że więc trzeba stać przy dziecięciu całym sercem, z wiarą i jak najgorliwiej się modlić, by Bóg je uwolnił od władzy szatana. Podkreślając tę stronę wewnętrzną, religijną sakramentu chrztu, Luter mniejszy kładzie nacisk na jego formę zewnętrzną. Powiada wprost [21]): „Pamiętaj więc, że przy chrzcie te zewnętrzne praktyki najmniejsze mają znaczenie", jak n. p. dmuchanie pod oczy, smarowanie olejem piersi i plecy, namaszczanie krzyżmem, wkładanie soli do ust, śliny do nosa i uszu, wkładanie świec do ręki, wdziewanie białej szaty, gdyż to są dodatki ludzkie, bez których chrzest może się obyć, tego się diabeł nie boi. „Na to bacz — mówi — byś w prawdziwej stał wierze, Słowa Bożego słuchał i szczerze się modlił". Chce, by kapłan modlitwy zmawiał głośno, wyraźnie i powoli, by wraz z nim i otoczenie mogło się modlić. Serdecznym napomnieniem, aby sprawy te brać poważnie, kończy Luter swoją przedmowę.

Kiedy sobie uświadomimy te zapatrywania Lutra, pojmiemy dlaczego Wacław Adam taki nacisk kładzie na ograniczenie i uproszczenie formy chrztu, dlaczego podkreśla konieczność uwolnienia go od zbytniej obrządkowości. Chodziło mu o pogłębienie religijne tego sakramentu i przywrócenie mu jego mocy, tkwiącej nie w obrzędowości, lecz w Słowie Bożym i w modlitwie. Zewnętrzna forma, jeśli na nią wogóle zwracać uwagę, ma znaczenie o tyle, o ile chodzi o pewną jednolitość, o porządek. W gruncie rzeczy — jest to widoczne — nie ma ona w oczach Wacława Adama większego znaczenia. Jedynie właśnie ze względu na to, „aby przy chrzcie mógł być jednolity sposób zachowany", należy się trzymać — powiada — porządku i sposobu „czcigodnego Dr M. Lutra".

Może nie od rzeczy będzie przytoczyć, skoro jest to możliwe, choćby a titre de curiosité, porządek poszczególnych części skła-

---

[21]) „So gedencke nu, das in dem teuffen. diese eusserliche Stücke das geringste sind".

dowych sakramentu chrztu, ustalony przez Lutra w 1526 roku, a stosowany w ewangelickim kościele w Księstwie Cieszyńskim.

Czynność chrztu rozpoczynała się od słów: „Wynijdź duchu nieczysty i zrób miejsce Duchowi Świętemu" [22]). Następnie robił ksiądz palcem znak krzyża na czole i piersi dziecięcia, mówiąc: „Przyjmij znak krzyża świętego na czole i na piersi (sercu)". Następowała modlitwa, w której ksiądz przyzywał Boga, by rozwarł podwoje swej dobroci i dla tego dziecięcia, po czym zaraz druga, t. zw. Sindfludgebet [23]). Bezpośrednio po tej modlitwie miał miejsce jedyny zachowany egzorcyzm, lecz skrócony: „Zaklinam cię, duchu nieczysty, w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego, abyś wyszedł i oddalił się od tego sługi Jezusa Chrystusa N. N. Amen". Ksiądz czytał dalej ustęp z Ewangelii Marka 10, w. 13 — 16. Po przeczytaniu tego ustępu ksiądz wraz z rodzicami chrzestnymi klękał i kładąc ręce na dziecię zmawiał modlitwę Pańską.

Tak przedstawiała się pierwsza część chrztu. Luter nie mówi

---

[22]) Zarówno Taufbüchlein z 1523 jak 1526 roku nie zna pytań początkowych, przewidzianych przez Missale Romanum. Według Missale chrzest winien się rozpocząć od pytania postawionego przez kapłana u drzwi kościoła:

— Quid petis ab Ecclesia Dei?

Patrinus: Fidem.

Sacerdos: Fides quid tibi praestat?

Patrinus: Vitam aeternam.

Sacerdos: Si igitur vis ad vitam ingredi, serva mandata: Diliges Dominum etc.

Piersze wydanie Taufbüchlein zachowało jeszcze tchnienie, które po tych początkowych pytaniach miało rozpoczynać właściwą czynność chrztu. Przez to tchnienie należy rozumieć trzykrotne dmuchnięcie w znak krzyża na dziecię, któremu towarzyszyły słowa: „Wynijdź duchu nieczysty z tego dziecięcia, a zrób miejsce Duchowi Świętemu, Pocieszycielowi". Drugie wydanie Taufbüchlein nie zna już tego tchnienia.

[23]) Pierwsze wydanie zna jeszcze wkładanie soli w usta dziecięcia i nakładanie rąk, dalej t. zw. Ephpheta (Effata), namaszczanie olejem piersi i plec, namaszczanie krzyżmem głowy po chrzcie, nałożenie białej szaty i wręczenie świecy. Drugie wydanie już tego nie zachowało. Jest to dowód, że Luter posunął się o krok naprzód i to, czego nie chciał uczynić w 1523 roku, aby jak powiada we wstępie, nie niepokoić słabych sumień i by mu nie zarzucano, że wprowadza nowy chrzest, w trzy lata później usunął. Ponieważ Wacław Adam występuje właśnie przeciwko używaniu przy chrzcie krzyżma, soli, ślin i t. d., staje się rzeczą pewną, że wydanie drugie Taufbüchlein było tym, według którego miał się odbywać na Śląsku Cieszyńskim chrzest. Sprawa z krzyżmem musiała wywoływać spory. Melanchton w „Unterricht der Visitatoren", str. 64, mówi: „Von dem Chrisma odder Kresem sol man sich nicht zancken. Denn der rechte chresem, damit alle Christen gesalbet werden von Gott selbs, ist der heilig geist".

wyraźnie gdzie się ona powinna odbywać, czy u drzwi kościoła, czy już przed ołtarzem. Sądzić raczej należy, że w przedsionku kościoła — tak, jak zresztą do dziś poleca Missale Romanum — gdyż tak prawdopodobnie należy rozumieć słowa: „Darnach leite man das Kindlin zu der Tauffe". W czasie tego wprowadzania ksiądz mówił: „Pan niech strzeże twego wejścia i wyjścia odtąd aż na wieki".

Po tym następowało t. zw. abrenuntiatio czyli wyrzeczenie się szatana. Wyglądało ono następująco:

Ksiądz [24]): „N., wyrzekasz się diabła"?

Odpowiedź ojca chrzestnego: „Tak".

Ks.: „I wszystkich czynów jego"?

Odp.: „Tak".

Ks.: „I całej istoty jego"?

Odp.: „Tak".

Po tym ksiądz pytał dalej:

Ks.: „Wierzysz w Boga Ojca wszechmogącego, stworzyciela nieba i ziemi"?

Odp.: „Tak".

Ks.: „Wierzysz w Jezusa Chrystusa Syna Jego jedynego Pana naszego, narodzonego i umęczonego"?

Odp.: „Tak".

Ks.: „Wierzysz w Ducha Świętego, święty kościół chrześcijański społeczność świętych, grzechów odpuszczenie, ciała zmartwychwstanie i po śmierci żywot wieczny"?

Odp.: „Tak".

Ks.: „Chcesz być ochrzczony"?

Odp.: „Tak".

Następował chrzest. Ksiądz brał dziecię na ręce i zanurzając je w wodzie, mówił: „Chrzczę cię w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego". Z kolei brali dziecię na ręce ojcowie chrzestni, zaś kapłan narzucał na dziecię białą szatę (Westerhemd), mówiąc: „Bóg wszechmogący i Ojciec Pana Naszego Jezusa Chrystusa, który cię na nowo zrodził przez wodę i Ducha Świętego i odpuścił ci wszyst-

---

[24]) Luter używa słowa „Priester", kapłan.

kie grzechy twoje, niechaj cię wzmocni przez łaskę swą do życia wiecznego. Amen".

Ks.: „Pokój z tobą".

Odp.: „Amen".

Tak przedstawiał się chrzest w początkach kościoła ewangelickiego w Księstwie Cieszyńskim. Godzi się jednak zauważyć, że w praktyce rychło poczęto wprowadzać w obrzęd chrztu drobne zmiany. Dowiadujemy się o nich z notatek rękopiśmiennych, znajdujących się w tej samej książce, w której wszyto karty z tekstem Porządku Wacława Adama. Notatki te znajdują się po za Porządkiem, a stanowią coś w rodzaju urywków agendy. Pisane są tą samą ręką, która przepisywała Porządek Wacława Adama. Dotyczą one „sposobu posłużenia chrztem świętym, niektórych spraw złączonych z sakramentem ołtarza", jak w nich czytamy, oraz ślubu. Z notatek dowiadujemy się, że zostały one, gdy o chrzest i ślub idzie, dosłownie przełożone („slowo od slowa") z Agendy wittenberskiej z wyjątkiem kwestii dotyczącej ilości ojców chrzestnych. Mianowicie — głoszą owe notatki — duchowni powinni czuwać, by nie zapraszano więcej ojców chrzestnych („kmotruw") jak trzech lub pięciu. Co się tyczy samego obrządku chrztu to na ogół jest jego porządek zgodny z porządkiem przedstawionym wyżej na podstawie „Taufbüchlein", zanotować jednak można następujące drobne różnice: Według notatek rozpoczynał się obrzęd chrztu od przemówienia, jak je nazwano „napomnienia", zwróconego do „łudzi, którzy dzieci przynoszą do chrztu", czyli do rodziców chrzestnych. W przemówieniu tym zwrócono uwagę na grzeszność człowieka od urodzenia, za co musiałby zginąć, gdyby w Jezusie Chrystusie nie było przyszło „wspomożenie". Grzechami są „zakażone i zanieczyszczone" w równej mierze z dorosłymi dzieci, — na równi też z nimi muszą dostąpić łaski odkupienia. Przemówienie kończy się wezwaniem do obecnych, aby szczerze polecali dziecię Bogu i przymawiali się za nim, by dostąpiło zbawienia. Otóż, jak widzieliśmy, takiego przemówienia nie zna „Taufbüchlein" Lutra. Dalsza różnica polega na wstawce po odczytaniu Ewangelii Marka znowu

przemówienia („jeśli dość jest czasu"). — Pierwsza część chrztu, wynika to wyraźnie z notatek, odbywała się w przedsionku kościoła. W drugiej części obrzędu chrztu formularz, o którym mowa, nie zna narzucania na dziecię białej szaty. Reszta przedstawia się tak, jak w „Taufbüchlein" Lutra. — Oba Porządki kościelne zalecają wyraźnie trzymanie się sposobu chrztu, ustalonego przez Lutra. Widzimy, że tu i ówdzie zaprowadzano drobne zmiany. Kiedy się to stało i czy powszechnie na Śląsku Cieszyńskim, nie wiadomo. Dodać można, że Wacław Adam nic nie wspomina o jakichś rejestrach dzieci, t. j. o zapisywaniu ich, jak to było praktykowane w innych miejscowościach na Śląsku, n. p. we Wrocławiu, gdzie Hess się tego domagał[25]), oraz w Księstwie Lignickim, gdzie rejestry ochrzczonych wprowadzała t. zw. Sacramentsordnung z 1535 roku. W Księstwie Cieszyńskim nie ma śladu takich rejestrów, najprawdopodobniej więc nie zaprowadził ich tu książę, chcąc, być może, uniknąć trudności, jakie wprowadzenie rejestrów pociągało za sobą gdzie indziej, gdyż nie podobało się ludziom, że przy takim zapisie pytano o rodziców dziecięcia.

2) *O spowiedzi.*

Drugi artykuł Porządku kościelnego Wacława Adama poświęcony został spowiedzi. I on jest w swej treści lakoniczny. W oryginale ujęty jest w jedno niedługie zdanie. Byłoby się ciekawym dowiedzieć się czegoś więcej o instytucji spowiedzi za czasów Wacława Adama, gdy się zważy koleje, jakie ona przechodziła w kościele ewangelickim, lecz tekst jest małomówny i dużo pozostawia naszej domyślności.

Mimo tej lakoniczności, możemy jednak na podstawie Porządku ustalić pewne fakty. Po pierwsze więc, można stwierdzić, że Wacław Adam zachował w kościele ewangelickim swojego księstwa spowiedź, po drugie, że była to spowiedź indywidualna w odróżnieniu od dziś powszechnie zaprowadzonej spowiedzi ogólnej. Wynika to wyraźnie z tego, co nam ustęp o spowiedzi mówi.

---

[25]) Por. Eberlein „Die evang. Kirchenordnungen Schlesiens"..., str. 219.

Aby te fakty ocenić, trzeba je oprzeć na tle historycznym, gdyż dopiero wówczas nabiorą wyrazistości.

Sposób spowiedzi w kościele ewangelickim od zarania reformacji ulegał różnym przemianom i dość dziwne były jego koleje. Luter widział w niej, mimo pewnych zastrzeżeń, błogosławioną instytucję i skłaniał się ku temu, by uznać ją nawet za sakrament [26]). Ostro zwrócił się tylko przeciwko przymusowi usznej spowiedzi, lecz ją samą zachował, zastrzegając jej dobrowolność. Już w 1521 roku, w piśmie „Von der Beichte, ob die der Papst Macht habe zu gebieten" [27]), nazywa spowiedź indywidualną rzeczą cenną i zbawienną (köstlich und heilsam"), zaleca ją, podkreśla jednak równocześnie, że winna pozostać dobrowolną. Chodziło mu przy tym przede wszystkim o duszę zatroskaną o zbawienie, o wiernego, który sam do spowiedzi idzie i pragnie przystąpić do Wieczerzy Pańskiej, gdyż potrzebuje pociechy. Podobne zajmuje stanowisko w swojej „Formula missae et communionis" z 1523 roku, w której podkreśla ponownie, że spowiedź prywatna nie jest konieczna, lecz niemniej pożyteczna [28]). Chciał więc Luter spowiedź zachować i to prywatną, jednakże jednocześnie oczyścić ją z praktyk nie ewangelicznych. Wedle Lutra winni się byli komunikanci przed przystąpieniem do Wieczerzy Pańskiej zbierać u swojego proboszcza, aby ten mógł poznać ich nazwiska i życie. Proboszcz miał z nimi przeprowadzić pewnego rodzaju egzamin ze znajomości zasad wiary. Dotyczył on zwłaszcza zrozumienia Wieczerzy Pańskiej, znajomości słów ustanowienia i powodów, które skłaniały komunikanta do przystąpienia do Wieczerzy Pańskiej. Chodziło mu także o to, by proboszcz baczył, czy wiara bywa potwierdzona przez życie moralne.

Po myśli Lutra poszły księgi symboliczne ewangelicko-augsburskiego kościoła. Konfesja augsburska zachowała spowiedź prywatną i prywatną absolucję, zaznaczała tylko, że nie jest potrzeb-

---

[26]) Por. Ks. Jerzy Tytz „Spowiedź a reformacja luterska", str. 198 i 194/195.

[27]) Köstlin t. I., str. 479/480.

[28]) Pisze: „De confessione vero privata ante communionem sentio, sicut hactenus docui, esse eam scilicet nec necessariam nec exigendam, utilem tamen et non contemnendam", cytuję według wydania Clemena, str. 437.

ne przy spowiedzi wyliczanie grzechów [29]). Takie same stanowisko zajęła Apologia w artykule XI, zaś w artykule XIII zaliczyła wyraźnie absolucję (prywatną) do sakramentów [30]). Różnica między pierwotnym stanowiskiem Lutra a rozwojem dalszym, z jakim się spotykamy w księgach symbolicznych polegała na tym, że księgi symboliczne nie podkreślały nadal spowiedzi jako aktu całkowicie dobrowolnego. Twarda rzeczywistość zmusiła bowiem rychło reformatorów do przywrócenia pewnego rodzaju przymusu spowiedzi. Przymus ten nie polegał, jak w kościele katolickim, na obowiązkowym spowiadaniu się regularnie i przynajmniej jeden raz w roku, lecz na tym, że ze spowiedzi uczyniono warunek dopuszczenia do Wieczerzy Pańskiej. Ten kto pragnął przystąpić do sakramentu Wieczerzy Pańskiej, musiał wpierw odbyć spowiedź prywatną u swojego duszpasterza, inaczej coprawda pojętą jak w kościele katolickim. Przymus ten pojawia się już w 1528 roku. Spotykamy się z nim mianowicie w pracy Melanchtona „Unterricht der Visitatoren[31]). Melanchton wyraźnie powiada: „Nie należy nikogo do świętego sakramentu (Wieczerzy Pańskiej) dopuścić, kto by wpierw nie był osobno przesłuchany przez swojego proboszcza, czy jest przysposobionym do przystąpienia do tego sakramentu" [32]). O co mu chodziło? Melanchton tłumaczy zaprowadzenie tego przymusu w następujących słowach: „Gdyż pospólstwo leci do tego sakramentu z przyzwyczajenia, a nie wie z jakiego powodu sakrament ten należy przyjmować. Kto więc tego nie wie, nie powinien być dopuszczony do sakramentu" [33]). Cho-

---

[29]) Artykuł XI, por J. T. Müller „Die symbolischen Bücher".... str. 41.

[30]) Por. op. cit. str. 164 — 167 i w sprawie absolucji str. 202.

[31]) Schian w „Grundriss der Praktischen Theologie" na str. 270 wyraża się nieściśle mówiąc, że dopiero Porządki kościelne wprowadziły przymus spowiedzi.

[32]) „Zum andern, Sol niemand zu dem Sacrament gelassen werden, er sey denn vorhin bey dem Pfarher gewesen, der sol hören, ob er vom Sacrament recht unter — richt sey, ob er auch sonst rats bedürffte", por. Corpus Ref., t. 26, str. 68, oraz: „Man sol auch niemand zum heiligen Sacrament gehen lassen, er sey den von seinem Pfarrer ynn sonderheit verhört, ob er zum heiligen Sacrament zu gehen geschickt sey", por. op. cit. str. 72.

[33]) Patrz loco citato, str. 72: „Denn der gemein pöfel leufft umb gewonheit willen zum Sacrament, und weis nicht, warümb man das Sacrament brauchen sol. Wer nu solchs nicht weis, sol nicht zum Sacrament zugelassen werden, Zum brauch des

dziło więc o godne i świadome przyjmowanie sakramentu Wieczerzy Pańskiej. Spowiedź prywatna stawała się raczej przesłuchaniem, egzaminem z zasad wiary, aniżeli we właściwym tego słowa znaczeniu wyznaniem grzechów. Spowiedź otrzymała zabarwienie katechetyczne i pedagogiczne.

Początkowo nie myślano i nie myślał sam Luter, że tego rodzaju przesłuchanie jest obowiązkowe przed każdorazowym przystąpieniem do Wieczerzy Pańskiej. Tego rodzaju przymus zaprowadziły dopiero późniejsze Porządki kościelne, aż zdobył on wkońcu prawo obywatelstwa w całym kościele. Jeśli o samego reformatora chodzi, o Lutra, to wiemy, że on sam praktykował spowiedź uszną. W roku 1527. będąc chory i spodziewając się śmierci, wezwał do siebie Bugenhagena, wyspowiadał się przed nim i zażądał absolucji i pociechy [34]).

Sprawę spowiedzi u Lutra i w kościele ewangelickim 16 wieku, rozstrzygnęło ostatecznie na dlugi czas wydanie Małego Katechizmu Lutra z 1531 roku, w którym pomiędzy częścią dotyczącą chrztu a ustępem o Wieczerzy Pańskiej wstawione zostało pouczenie o tym, jak należy uczyć się spowiadać [35]). Ustęp ten wszedł do ksiąg symbolicznych kościoła ewangelicko-augsburskiego i znajduje się do dziś w katechizmach. On to utwierdził w kościele spowiedź prywatną i prywatną absolucję, jak również dodany do katechizmu po śmierci Lutra rozdział o „władzy kluczów". Spowiedź prywatna zaprowadzona została w kościele luterskim powszechnie.

Porządek kościelny Wacława Adama, gdy o spowiedź idzie, jest odzwierciedleniem zapatrywań nie tylko samego Lutra, lecz i zwyczajów, jakie w czasie wydawania Porządku w kościele ewangelicko-augsburskim nieomal powszechnie się przyjęły. Wacław Adam, jak już zaznaczyliśmy, nie tylko zachowywał spowiedź

Sacraments ynn solcher verhöre, sollen die leute auch vermanet werden, zu beichten, das sie unterricht werden, wo sie yrrige felle hetten ynn yhren gewissen, Auch das sie trost empfahen, wo rechte rewige hertzen sind, so sie die absolution hören".

[34]) Köstlin, op. cit., str. 172, tom II.

[35]) Tytuł tego ustępu brzmiał: „Wie man die Einfältigen soll lehren beichten", patrz Müller, op. cit., str. 363.

uszną, lecz, acz niechętnie, jak Luter, godził się na przymus spowiedzi. Możemy powiedzieć więcej: motywy, które skłaniały Lutra i reformatorów do zachowania spowiedzi prywatnej, w pełni uznał też i Wacław Adam. Powiada on w swym Porządku krótko, że „wielka potrzeba jej się domaga". Widoczne jest to ze słów, iż „nikt do spowiedzi nie ma być przymuszany ani przypędzany, jak w papiestwie" [36]), że Wacław Adam chętnie by widział, aby spowiedzi usznej być nie musiało, a przynajmniej aby nie było żadnego przymusu, jednak wobec panujących stosunków, godził się na spowiedź uszną i zalecał ją, jako też prywatną absolucję.

Co należy rozumieć przez tę „wielką potrzebę", o której mówi Wacław Adam, dowiadujemy się z dalszej części zdania, w której książę porusza smutny stan, w jakim pod względem religijnym i moralnym znajduje się lud. Lud ten pojęcia nie ma o Słowie Bożym, nie pojmuje znaczenia sakramentów, nie zna Ewangelii, t. zn. owej radosnej wieści o zbawieniu w Jezusie Chrystusie. Nic też dziwnego, że i życie moralne tego ludu przedstawia się rozpaczliwie. Z tych właśnie powodów widzi się książę zmuszony do wprowadzenia spowiedzi prywatnej, aby przy jej pomocy zaradzić jakoś temu złu, którego pełno jest naokoło.

Gdy się uwzględni warunki, o których wspomina Porządek Wacława Adama, odrazu nasuwają się analogie z tym, z czym miał do czynienia Dr M. Luter. Przecie i on skarżył się nieraz na pogaństwo panoszące się wśród tych, którzy zwali się chrześcijanami, przecie nie wahał się w 1526 roku w swojej „Deutsche Messe" [37]) nazwać wprost pogańskimi szerokich mas chrześcijan i przyrównać wielu do Turków czy pogan, przecie i jemu zaprowadzenie karności kościelnej leżało na sercu i niemało przyczyniało kłopotu. Zapatrywaniom swym na tę karność nieraz dawał wyraz i nieraz do niej musiał powracać. W ciężkich swoich doświadczeniach doszedł do tego, że nie cofnął się nawet przed mo-

---

[36]) Podobnie wyraża się Melanchton, op. cit., str. 72: „Die Bepstische Beicht ist nicht geboten, Nemlich, alle sunde zuerzelen, Das auch unmüglich ist".

[37]) „Deutsche Messe", str. 9 i 11 (patrz spis literatury), por. też Edmunda Burschego „Luter a Społeczność", str. 5 i 8.

żliwością wyłączenia ze zboru członka, który by mimo upomnień trwał w rażących grzechach. Bolesna zaś nieznajomość zasad wiary chrześcijańskiej, nieznajomość przykazań Bożych, modlitwy Pańskiej, wyznania wiary, przyprawiała go o łzy i kazała mu przecie opracować katechizmy, to znaczy „nauki, przy pomocy której uczy się pogan, którzy pragną zostać chrześcijanami, wskazując im co mają wierzyć, czynić, czego zaniechać i co wiedzieć w chrześcijaństwie" — jak przygodnie w 1526 roku określił katechizm [38]). To też było dlań decydującym powodem, że postanowił pozostawić w kościele ewangelickim spowiedź prywatną i że ją zalecał. Widział w niej ważny i cenny środek pracy duszpasterskiej, którym się mógł posługiwać w pracy nad religijnym i moralnym podniesieniem ludu.

Na takim tle staje się rzeczą zrozumiałą, że Wacław Adam, mając w swoim księstwie analogiczne stosunki do tych, wśród jakich żył i pracował Dr Luter, spowiedź prywatną zachował i polecał. Przyjąć także można, że przyświecały mu w tym względzie przykłady sąsiednich księstw śląskich, w których spowiedź prywatna również powszechnie była zachowana [39]).

Gdybyśmy pod koniec chcieli odpowiedzieć na pytanie w jaki sposób na Śląsku Cieszyńskim odbywała się spowiedź, moglibyśmy bez narażania się na większą omyłkę wskazać sposób podany przez Dr M. Lutra w Małym Katechizmie. Wspomnieliśmy bowiem już wyżej, że w 1531 roku dołączył Luter do swego Katechizmu dodatek, w którym przedstawił „w jaki sposób należy uczyć spowiadać się ludzi prostego serca". Spowiedź — wedle tego pouczenia Lutra — składać się miała z dwóch części: z wyznania grzechów i z absolucji. Ten wzór przyjął się w ciągu 16 wieku w ewangelickim kościele w Niemczech i powszechnie był używany. Nie ma najmniejszego powodu wątpić, że taki sam używany był w ewangelickim kościele w Księstwie Cieszyńskim za dni Wacława Adama. Ponieważ wzór ten jest powszechnie zna-

---

[38]) „Deutsche Messe" str. 11, oraz Bursche str. 5.

[39]) Już w 1535 lignicki „Sacramentsordnung" wprowadził spowiedź prywatną przed przystąpieniem do Wieczerzy Pańskiej, por. Eberlein, Silesiaca, str. 220/21.

ny, zawiera go bowiem katechizm do dziś w kościele ewangelickim używany, nie ma potrzeby zatrzymywać się tu dłużej przy nim.

3) *O sakramencie Wieczerzy Pańskiej.*

Porządek kościelny Wacława Adama trzyma się pewnej kolejności logicznej, gdy chodzi o ugrupowanie poszczególnych artykułów. Pierwszy artykuł dotyczył sakramentu chrztu, drugi spowiedzi, zaś trzeci znajduje się w ścisłym związku z poprzednim. Poświęcony bowiem został sakramentowi Wieczerzy Pańskiej.

Z góry powiedzieć można, że niczego niespodziewanego nie zawiera. Treść jego dałoby się ująć w jedno zdanie: sakrament Wieczerzy Pańskiej, w którym przyjmuje się prawdziwe ciało i prawdziwą krew Chrystusową, winien być udzielany pod dwiema postaciami. Na uzasadnienie tego stanowiska przytoczył Wacław Adam dwa wyroki z Pisma Świętego, wyjęte z 1 listu ap. Pawła do Koryntian.

Ta zwięzłość, uderzająca przy omawianiu tak zasadniczego artykułu wiary, tłumaczy się tym, że Wacław Adam wrócił do niego w swoim Porządku na innym miejscu, mianowicie w ustępie, w którym omawia porządek nabożeństwa, a więc w ósmym rozdziale. Tam znajduje się krótki opis sposobu odprawiania komunii świętej, która stanowi nieodłączną część nabożeństwa. Ażeby tej całości nie rozrywać, jaką stanowi nabożeństwo wraz z komunią, pozostawimy na razie na uboczu przedstawianie tego sposobu i ograniczymy się do rzucenia na marginesie Wieczerzy Pańskiej kilku innych, ciekawych uwag.

To, co w artykule o Wieczerzy Pańskej uderza, to nie fakt zaprowadzenia tego sakramentu pod obiema postaciami, lecz mocny i wyraźny nacisk, jaki położono na pojmowanie Wieczerzy Pańskiej. Wacław Adam, wyczuwa się to wyraźnie, chce specjalnie mocno podkreślić właściwe pojmowanie tego sakramentu. Uderza już ten uroczysty ton, w jakim o tym sakramencie mówi. Wyraża się o nim jako o „welebnej swatosti", więc o czcigodnym, zacnym, wspaniałym sakramencie, wyróżniając go widocznie z pośród

wszystkiego innego, o czym pisze. Zaznaczywszy ogólnie, że udzielać się go winno pod obiema postaciami, zatrzymuje się dłużej przy określeniu jego treści i tu właśnie mocno podkreśla rzeczywistą obecność w sakramencie ciała i krwi Pańskiej, stając przez to zdecydowanie i wyraźnie na stanowisku Lutra, który, jak wiadomo, przez długie lata kopie kruszył w obronie takiego pojmowania tego sakramentu[40]). Wacław Adam łączył podawanie tego sakramentu pod obiema postaciami z jego pojmowaniem. Skoro się wierzy, że w Wieczerzy Pańskiej przyjmuje się prawdziwe ciało i krew Chrystusową — a tak jedynie zarówno z samym Chrystusem, jak Ewangeliami i z św. Pawłem wyznawać można — tedy też pod obiema pastaciami sakrament musi być udzielany. Zaś co do tego, czy sakrament ten tak ma być pojmowany, czy inaczej, nie ma dla Wacława Adama żadnej wątpliwości wobec świadectwa samego Pisma Św., które jest dla niego jedynym i najwyższym kanonem wiary.

Było by ciekawą rzeczą dowiedzieć się z całą pewnością przeciwko komu akcentował tę naukę o obecności ciała i krwi Chrystusowej w sakramencie Wieczerzy Pańskiej książę Wacław Adam. Że nie podkreślał tego bez powodu, wynika to z końcowej uwagi, że chleb i kielich są społecznością ciała i krwi Pańskiej, a nie chleba lub wina „jak chcą kacerze". Miał więc na myśli jakichś kacerzy, którzy mogli zagrażać właściwemu pojmowaniu Wieczerzy Pańskiej. Niebezpieczeństwo to nie było wcale dalekie, lecz bliskie. Dowiadujemy się o tym z całą pewnością ze wspomnianego już rozporządzenia do Rady Miejskiej Cieszyna wystosowanego, z 1573 roku. Ponieważ odnośny ustęp nie został dotychczas przez nikogo przytoczony w oryginale, a posiada wielkie znaczenie dla rozpatrywanego przez nas tematu, pozwolimy sobie go tu przytoczyć. Uczynić to warto tym bardziej, że podawano go dotychczas w tłumaczeniach lub streszczeniach nieścisłych[41]).

---

[40]) Ostatnio ks. prof. Bursche w studium p. t. Dziedzictwo roku 1529 w kościołach reformacji (Rocznik Teol., t. I.), przedstawił wyczerpująco rozwój poglądu Lutra na sakrament ołtarza i skutki, jakie nieprzejednane stanowisko Lutra za sobą pociągnęło w dziejach reformacji.

[41]) Ks. Micheja, op. cit. str. 10, mówi o „zachowywaniu świętych obrządków". po-

Odnośny ustęp brzmi następująco: „kterzy pak Slowa Bozyho a Przygimani welebne Swatosti opomitagi, Sycze modlarstwi a falessnich Sekt nasledugy, Pakani neczyni, magy trestani, a z Postrzedku gegich wy obczowani byti”[42]). W tłumaczeniu oddać to można tak: „ci, którzy jednak Słowem Bożym i przyjmowaniem czcigodnego sakramentu gardzą (odrzucają), a oddają się bałwochwalstwu i trzymają się fałszywych sekt a pokuty nie czynią, powinni być karani i z pośród nich usunięci”. Na dokładnym ustaleniu brzmienia tego ustępu zależy nam z tego powodu, że jest w nim mowa o takich, co usuwali się od uczestniczenia w nabożeństwach, a zwłaszcza od Wieczerzy Pańskiej. Byli to ci, którzy — jak rozporządzenie wprost mówi — przyłączali się do fałszywych sekt. Z zestawienia tej wiadomości z tekstem Porządku kościelnego Wacława Adama wynika, że kościół ewangelicki w Cieszyńskim miał do czynienia z pewnymi prądami sekciarskimi, które odwodziły lud od kościoła, zwłaszcza zaś wręcz negatywne stanowisko zajmowały wobec sakramentów, w szczególności względem Wieczerzy Pańskiej. Ustalenie tych faktów pozwoli nam z nieomal całkowitym prawdopodobieństwem wskazać owe „fałszywe sekty”, a co za tym idzie, wskazać tych, przeciwko którym w pierwszym rzędzie zwrócony był odnośny ustęp o Wieczerzy Pańskiej Porządku Wacława Adama.

Cóż to zatem mogli być za ludzie? Zwolennicy jakiejś sekty. Lecz jakiej?

Biermann[43]) i ks. Michejda[44]), cytując ten zwrot o sektach tłumaczą w nawiasach, że Wacław Adam miał na myśli wyznanie

---

dobnie podaje ten ustęp G. Biermann w „Geschichte des Protestantismus“ str. 18 i w „Geschichte des Herzogthums Teschen“ str. 117. Prace te idą za tłumaczeniem Kaufmanna w „Chronik der Stadt Teschen“, t. I., str. 67. Tekst ten podaje też fałszywie przedruk Kroniki Kaufmanna zamieszczony w „Silesia“, 68 Jahrgang, von 4 Jänner, feljeton 20. Brzmi on następująco: „es sollen sowohl die Familienväter, als auch ihre Weiber, Kinder und Gesinde zu einem christlichen, gottesfürchtigen Lebenswandel, zur Anhörung des Wortes Gottes und Beobachtung der heiligen Gebräuche angehalten, diejenigen, die sich dazu nicht herbeilassen, und falschen Religionssekten anhängen würden, aus der Gemeinde entfernt werden“.

[42]) Kaufmann op. cit., str. 345.

[43]) „Geschichte des Protestantismus“, str. 18.

[44]) Op. cit., str. 10.

helweckie. Wyjaśnienia tego nie uzasadniają jednak bliżej. Trudno jest wprawdzie przypuszczenie to z góry odrzucić, niemniej nie wydaje się, by ono wyczerpywało, jak zaraz wskażemy, sprawę. Niebezpieczeństwo, zagrażające kościołowi luterskiemu na Śląsku Cieszyńskim ze strony kalwinizmu w 16 wieku, jest zasadniczo do pomyślenia. Wszak spory, jakie toczyły się w drugiej połowie 16 wieku w Niemczech na podłożu t. zw. kryptokalwinizmu, zahaczały i o Śląsk i tu znajdowały swoje echo. W Księstwie Brzeskim np. rozgorzał na dobre w 1572 roku spór o ubiquitas, który doprowadził do tego, że M. Flacius osobiście przybył w 1574 r. na Śląsk i dopiero stanowcze opowiedzenie się księcia po stronie luterskiej, ostudziło zapał zwolenników Flaciusa[45]). Spory te rozgorzały jednak najmocniej na terenie zarówno Dolnego jak i Górnego Śląska dopiero w ostatnim dziesiątku lat 16 wieku, kiedy to istotnie wiele zborów zarażonych zostało kryptokalwinizmem. Przeciwko tym wpływom powstał gdzieniegdzie mocny sprzeciw, jak np. w Löwenbergu, gdzie doszło do poważnych tumultów i gdzie zdecydowana postawa zborowników zmusiła Radę Miejską do wypędzenia wraz z rodzinami kaznodziejów, sprzyjających kalwinizmowi[46]). Eberlein przedstawia obszernie[47]) dzieje takich niepokojów wynikłych w Neustadt, podobnie jak Fuchs[48]) przedstawia ich dzieje w Karniowie i Leobschütz, gdzie doszło z końcem 16 i z początkiem 17 wieku do całkowitego w tym względzie kościelnego przewrotu[49]). Dla ludu nie były to jakieś abstrakcyjne spory teologiczne, lecz sięgały one głęboko w religijne życie i serca.

Śląsk Cieszyński, który, jak na to wskazywaliśmy, dość żywy utrzymywał kontakt z sąsiednimi księstwami śląskimi, mógł nie być całkowicie wolny od tych wpływów kalwińskich, nic jednak,

---

[45]) K. F. Schönwälder „Die Piasten zum Briege"... str. 140, t. II.

[46]) Por. na ten temat G. Eberlein „Zur kryptokalvinistischen Bewegung in Oberschlesien", str. 150.

[47]) Op. cit., str. 150.

[48]) Fuchs „Materialien zur evang. Religionsgeschichte des Fürstenthums Jägerndorf".

[49]) Jak te reformy kalwińskie wyglądały w Jägerndorfie przedstawia notatka zamieszczona w „Correspondenzblatt des Vereins f. Geschichte der evang. Kirche Schlesiens", tom IV, str. 177 — 180.

przy obecnej znajomości źródeł, nie upoważnia do wniosku, że się tu one silniej szerzyły i że zagrażały czystości nauki luterskiego kościoła, przynajmniej za czasów Wacława Adama. Ważnym był fakt, iż książę stał zdecydowanie na stanowisku luterskim, że miał wpływ decydujący na swoje duchowieństwo, że więc niebezpieczeństwo zagrażające kościołowi iść mogło nie tyle od góry, ze strony duchowieństwa — a w wypadku niebezpieczeństwa ze strony kalwinizmu tak by być musiało, jako że prosty lud nie zajmował się subtelnościami teologicznymi jeśli ich duchowieństwo samo w lud nie wniosło wprzódy, — ile raczej od dołu, ze strony jednostek z ludu. Wątpliwą jest także rzeczą, by książę cieszyński miał chrzcić mianem kacerzy i fałszywych sekciarzy zwolenników Kalwina. Najważniejszym jednak wydaje się stwierdzenie, że książę, jak to wynika z przytoczonego ustępu rozporządzenia z 1573 roku, miał do czynienia z ludźmi, którzy w ogóle odrzucali sakramenty, w szczególności Wieczerzę Pańską i wzbraniali się przystępować do niej, unikając w ogóle kościoła. Ludzie ci musieli kwestionować wartość sakramentu ołtarza, nie doceniać go lub wręcz fałszywie komentować, tak, że książę widział się zmuszony mocno właściwe pojmowanie tego sakramentu przypomnieć i zaakcentować to, że tu o ciało i krew Pańską chodzi. Jeżeli więc miałaby być mowa o wpływach kalwinizmu na Śląsku Cieszyńskim w 16 wieku, to te wpływy należało by bardzo ograniczyć, gdyż musiały być nikłe, tak nikłe, że nie stanowiły poważniejszego niebezpieczeństwa dla kościoła. Nie można wprawdzie możliwości tych wpływów wykluczyć w ogóle, wydaje się jednak, że w każdym razie poważniej ich brać w rachubę nie należy.

Pozostaje zatem inne wytłumaczenie owych wzmianek księcia o sektach i mocnego akcentowania właściwego pojmowania Wieczerzy Pańskiej.

Trudno to wprawdzie z całą stanowczością twierdzić, niemniej jest to najprawdopodobniejsze, że Wacław Adam, podkreślając tak mocno luterskie pojmowanie sakramentu Wieczerzy Pańskiej i broniąc tego sakramentu w ogóle, zwracał się przeciwko zapędom dwóch sekt, które odrzucały sakramenty i negatywne zajmo-

wały stanowisko względem kościoła, mianowicie przeciwko szwenkfeldianom i nowochrzczeńcom. Schwenkfeld to właśnie i nowochrzczeńcy działali intensywnie, początkowo nawet z wielkim powodzeniem, na terenie księstw sąsiadujących lub utrzymujących łączność z Księstwem Cieszyńskim, mianowicie na terenie Księstwa Lignickiego[50]), Brzeskiego, Sagańskiego, skąd łatwo przenikać mogły ich wpływy do księstw sąsiednich.. Już w pierwszej połowie 16 wieku periodycznie stwierdzić można na tych terenach działanie prądów nowochrzczeńczych. Słyszymy o nich w 1526, 1535, 1542, oraz w następnych latach, jak również w drugiej połowie tego stulecia[51]). Działalność tych prądów zaczęła też w tym czasie poważnie zagrażać kościołowi ewangelickiemu. Narzeka się na nich zwłaszcza w Księstwie Lignickim, gdzie książę Fryderyk II widzi się zmuszony do wydania przeciwko nim w pierwszym rzędzie już 1535 roku t. zw. Sakramentsordnung, a w 1542 ustawę kościelną, by zabezpieczyć przed ich działalnością powstający kościół. W ustawie tej właśnie boleje nad opłakanym stanem, w jakim znalazł się kościół wskutek działalności sekt, nad błędami gwałtownie się szerzącymi, nad pogardzaniem sakramentami. Występuje też stanowczo przeciwko, jak powiada, straszliwym błędom nowochrzczeńców i nakazuje wstrzymać się od wszelkich dysput i odszczepieństwa, oraz stosować się do jego zarządzeń dotyczących kościelnego życia, w szczególności sakramentów[52]). Podobny stan panował w Księstwie Brzeskim, gdzie przyjęto lignicki Sakramentsordnung. O ile początkowo zyskiwali szwenkfeldianie zwolenników przede wszystkim wśród warstw wyższych[53]), to właśnie w latach pięćdziesiątych 16 wieku zaczęła się do nich przyłączać i ludność wiejska.

Schwenkfeld, rodem ze Śląska[54]), jeden z pierwszych gorliwych

---

[50]) Por. Eberlein, Silesiaca, str. 219 i 224, Schönwälder „Die Piasten zum Briege" str. 43 i 44, 62, 67, oraz Lucae „Schlesiens curiose Denckwürdigkeiten", str. 321.

[51]) „Die Piasten zum Briege", str. 67, t. II.

[52]) Schimmelpfennig „Die Organisation der evangelischen Kirche im Fürstenthum Brieg während des 16. Jahrhunderts", str. 7 — 8.

[53]) Eberlein, Silesiaca, str. 227, mówi o „vornehme Männer und Frauen".

[54]) Por. „Religion im Geschichte und Gegenwart", t. V., str. 354 — 356. W dalszym ciągu dzieło to cytowane będzie w skrócie jako R. G. G.

zwolenników reformacji, głosił zasady, których nie można było absolutnie pogodzić z nauką Lutra o sakramentach. Starał się on mianowicie tak wyegzegezować słowa ustanowienia Wieczerzy Pańskiej, żeby nie mogło być mowy o obecności ciała i krwi Chrystusa w elementach. Słowa „to jest ciało moje" tłumaczył w ten sposób, że podmiotem tego zdania jest „moje ciało". Chrystus chciał jakoby powiedzieć, że Jego ciało, z chwilą, gdy na śmierć wydane zostaje, jest chlebem t. j. pokarmem duszy do życia wiecznego[55]). Wytłumaczywszy alegorycznie słowa ustanowienia, musiał siłą rzeczy odrzucić naukę o obecności ciała i krwi w Wieczerzy Pańskiej. Przyprawiwszy zaś tę naukę mistycznym ujęciem procesu zbawienia, zyskał sobie, początkowo na Śląsku, później i w Niemczech sporo zwolenników. Po jego stronie stanął też teolog Walentyn Krautwald[56]). Wpływ mocny wywarł na Schwenkfelda Karlstadt, z którym się zetknął w 1521 roku w Wittenberdze, w czasie, gdy Luter przebywał na Wartburgu. Zdecydowanymi przeciwnikami jego byli Jan Hess z Wrocławia i jego przyjaciel Ambrosius Moibanus.

Zwolennicy Schwenkfelda czyli szwenkfeldianie rozszerzali się początkowo swobodnie, później, gdy ruch przybierać począł na rozmiarze i stawać się masowym, zaczęto go zwalczać, aż wreszcie doszło do otwartych prześladowań. Szwenkfeldianie zaczęli tworzyć własną organizację, luźną, ale przecie organizację, a przyłączali się do nich nowochrzczeńcy, a nawet zwolennicy Jakóba Böhmego[57]). Jedni i drudzy nie zdołali stworzyć własnej organizacji, dołączali się więc do tego ruchu, który im był najbliższy przez krytykę instytucji kościoła, odrzucanie środków zbawienia (m. i. niedocenianie lub wręcz otwarte odrzucanie sakramentu Wieczerzy Pańskiej), oraz przez mistyczne zabarwienie głoszonej nauki[58]).

Działalność szwenkfeldian i nowochrzczeńców doszła w połowie 16 wieku na terenie księstw śląskich do takiego napięcia, że przerodziła się w prawdziwą psychozę, której ulegać poczęły całe oko-

[55]) Köstlin, t. II, str. 82 — 83.
[56]) Köstlin, t. II, str. 82.
[57]) R. G. G., t. V, str. 355.
[58]) R. G. G., t. V., str. 1915 — 1917 i str. 703.

lice. Ciekawą ilustracją tej psychozy, jaka ogarniać poczęła szerokie zastępy prostego ludu jest zdarzenie, o którym opowiada w swojej Kronice Lucae[59]). Oto pod wpływem działalności sekciarzy, sprzedało w 1540 roku w okolicach Głogowa około 2000 osób, nie licząc dzieci, swoje mienie i z pieniędzmi uciekło na Morawy, gdzie się znajdowały osiedla nowochrzczeńców i gdzie ich przez długie lata tolerowano[60]). Zwodzicielem do tego kroku był Mikołaj Storch, uczeń T. Münzera, a dowódcą tej grupy uciekinierów niejaki Gabriel Scherding. Nieszczęśnicy oddali mu pieniądze, a on w zamian za to pozamykał ich w małych domkach wśród lasów, poosiedlał na pustkowiach, kazał ciężko pracować na roli i w lasach, pozbawiając ich wolności osobistej. Dopiero gdy Scherding znikł z resztą pieniędzy, gdyż musiał z rozkazu władz uciekać z Moraw, otwarły im się oczy — powiada kronikarz — i poznali, że ich oszukano. Część ich, zrujnowana materialnie, powróciła do rodzinnych okolic. Ponieważ wypadek ten nie był odosobniony, wdały się w te sprawy władze i surowo poczęły karać podobnych zwodzicieli. W Saganie — opowiada Lucae[61]) — pojawił się około połowy 16 wieku młodzieniec, który usiłował w podobny sposób zwieść ludzi i wyłudzić pieniądze. Pochwycono go i ścięto w Głogowie.

Nie da się uchwycić tych dróg, jakimi prądy podobne do sekty Schwenkfelda i nowochrzczeńców przenikają z miejsca na miejsce. To pewne, że są zaraźliwe. Księstwo Cieszyńskie nie mogło się izolować od podobnych wpływów, rozszerzających się niepostrzeżenie, dołem, wśród ludu, to też, powtarzamy, książę Wacław Adam najprawdopodobniej z tymi właśnie sektami miał w swoim

---

[59]) Op. cit., str. 321, por. też „Die Piasten zum Briege", t. II, str. 44 o ideach nowochrzczeńców, gdzie sporo jest materiału o ruchu nowochrzczeńców na Śląsku, por. też str. 67 i nast.

[60]) Por. na temat nowochrzczeńców na Morawach ciekawe studia F. Hruby'go „Die Wiedertäufer in Mähren" oraz R. Friedmanna „Eine dogmatische Hauptschrift der hutterischen Täufergemeinschaften in Mähren", gdzie podano obfitą literaturę do historii nowochrzczeńców w obrębie byłej monarchii austro-węgierskiej, i drugą jego pracę „Die Briefe der österreichischen Täufer", zawierającą szczegółową bibliografię dotyczącą nowochrzczeńców.

[61]) Loco citato.

księstwie do czynienia, z szwenkfeldianami i nowochrzczeńcami. Zwłaszcza rozporządzenie z 1573 roku nie pozostawia w tym względzie żadnych wątpliwości: jest w nim bowiem mowa o gardzeniu sakramentem Wieczerzy Pańskiej i unikaniu słuchania Słowa Bożego, przez co rozumieć można jedynie wstrzymywanie się od uczestnictwa w nabożeństwach kościelnych. Zresztą Śląsk zdradzał zawsze pewne tendencje gromadkarskie i skłonność do mistycyzmu. Dlatego też przyjmowały się tu z zadziwiającą łatwością różnego rodzaju bractwa[62]), przelewały się różne ludowe ruchy[63]), w których te skłonności znajdowały ujście. Byłoby dziwnem, gdyby tak potężne prądy, jakimi były prądy nowochrzczeńców i szwenkfeldiańskie, działające z taką mocą w sąsiednich księstwach, nie były zahaczyły o Księstwo Cieszyńskie.

Kacerzami więc, przeciwko którym zwracał się Wacław Adam w swoim Porządku kościelnym, mogli być jedynie nowochrzczeńcy i szwenkfeldianie. Niebezpieczeństwo, jakie mogło zagrażać z ich strony kościołowi, musiało nie być jednak zbyt wielkie, czego dowodem i to, że Katarzyna Sydonia w odnowionym Porządku kościelnym o sektach już nie wspomina.

W związku z omawianym sakramentem Wieczerzy Pańskiej, można by jeszcze poruszyć sprawę, o której wprawdzie Porządek Wacława Adama nie wspomina, która jednak dla ewangelickiego kościoła w Cieszyńskim nie mogła być bez znaczenia. Chodzi o konfirmację. Wiadomo, że nie zaraz ukształtowała się ona w kościele ewangelickim luterskim w tej formie, w jakiej ją dzisiaj spotykamy. Powstanie jej jest związane z zasadą, na którą wskazaliśmy przy omawianiu spowiedzi, że mianowicie nikt nie może być dopuszczony do Wieczerzy Pańskiej, kto by wpierw nie wykazał znajomości najważniejszych zasad nauki kościoła, zwłaszcza zaś należytego zrozumienia znaczenia Wieczerzy Pańskiej. A jeżeli tak, tedy musiało dojść do nauczania tych, którzy po raz pierwszy mieli do Wieczerzy Pańskiej przystąpić, a więc młodzieży.

---

[62]) R. G. G. t. V., str. 183.

[63]) Por. na ten temat ciekawe studium K. Dobrowolskiego „Pierwsze sekty religijne w Polsce“, zamieszczone w Roczniku III „Reformacji w Polsce“.

Nauczanie to mogło się odbywać właśnie w czasie spowiedzi, pojedyńczo lub gromadnie. Melanchton w swojej Instrukcji z 1528 roku, poleca urządzać stale co niedziela po południu nabożeństwa z kazaniami na temat 10 przykazań Bożych, artykułów wiary, modlitwy Pańskiej i sakramentów z wyraźnym zaleceniem, że w tych nabożeństwach brać powinna udział przede wszystkim służba i młodzież. Była to więc dobra sposobność do katechizacji. Zaleca też, by młodzież, która po raz pierwszy przystępować ma do Wieczerzy Pańskiej, była wpierw w obecności całego zboru przesłuchana z zasadniczych artykułów wiary. Pewnego rodzaju nauka konfirmacyjna była więc w kościele ewangelickim od samych początków.

Taki egzamin dzieci zaprowadzony został na terenie Księstwa Lignickiego i Brzeskiego już w 1535 roku. Rodzice przyprowadzali dzieci do kościoła, gdzie wobec całego zboru składały wyznanie wiary[64]).

Nie wiemy jak się ta sprawa rozwijała w Księstwie Cieszyńskim, bo nic o niej nie mówi Porządek kościelny, przyjąć jednak można za rzecz pewną, że i tu, w Cieszyńskim, musiała być na podobieństwo innych zborów znana i tak, jak gdzieindziej załatwiana, że więc i cieszyński ewangelicki kościół 16 wieku znał już pewną formę nauki konfirmacyjnej.

4) *O zaklinaniu czyli święceniu.*

Taki dał tytuł Wacław Adam czwartemu artykułowi swego Porządku. Odrzuca w nim święcenie pewnych przedmiotów, jak np. świec, wody, ziół, soli i t. d. Odrzuca to z tego powodu, gdyż, jak powiada, święcenie takie „nie ma żadnej podstawy w Piśmie Świętym". Drugim powodem, który go do tego skłania jest fakt, że przy okazji takich święceń niewłaściwie się „używa" imienia Marii. Książę spodziewał się też, że przy okazji zakazania tego rodzaju święceń zostaną usunięte czary, przy tej sposobności praktykowane.

Ustęp ten pozwala nam poznać te dążności księcia, które zmie-

---

[64]) Eberlein, Silesiaca, str. 220 — 221.

rzały do usunięcia z kościoła pewnych zabobonów, jakie w ciągu wieków się weń wkradły. Podkreśla to w swym Porządku nie raz, że wszystko co się w kościele dzieje powinno być czyste, zgodne z Pismem Świętym. I oto, reformując kościół, chce go oczyścić i z tych zwyczajów, które pozostawały w łączności ze święceniem przedmiotów, więc z magicznej pobożności i czarów. Pewne ceremonie i zwyczaje mogłyby być nieszkodliwe, gdyby się z nimi nie kojarzył gruby zabobon. Z chwilą gdy on stanowił podłoże, należało usunąć to, co na nim wyrosło. Takie były motywy postępowania księcia. Szedł on w tej materii wyraźnie za księgami symbolicznymi kościoła, które podobne święcenia stanowczo odrzucają. Najwyraźniej wypowiadają się w tym względzie Artykuły Szmalkaldzkie, w których wprost powiedziano, że święcenie przedmiotów takich jak świece, zioła i t. p., to kpiny i oszustwo[65]).

Wacław Adam wylicza pięć przedmiotów, których święcenia pragnie usunąć, nie zamykając wszakże dalszego ciągu. Na pierwszym miejscu wymienia święcenie świec. Święcenie to odbywało się, jak zresztą i dziś, w dzień Oczyszczenia Marii Panny czyli w Gromnicę. Złączona z tym była wiara, że świece w ten dzień poświęcone nabierają pewnych pomocnych człowiekowi właściwości, że chronią przed piorunami, gromami — stąd „gromnice", — strzegą od chorób zakaźnych i t. p. Zapalano je więc w czasie burzy, chorób epidemicznych, w chwili rodzenia się dziecięcia lub przy okazji ostatniego namaszczenia olejem. Był też zwyczaj, że 3 lutego, a więc nazajutrz po święcie Oczyszczenia, wiązano takie dwie świece w kształt krzyża, aby potem dotykać nimi szyi cierpiącego na ból gardła, wypowiadając przy tym pewne słowa, t. zw. błogosławieństwo Błażeja[66]). Św. Błażej był biskupem w Armenii, umęczony został za cesarza Dioklecjana. Miał on uratować od śmierci chłopca, który połknął ość ryby i stąd uważano go za pomocnika przy bólu gardła[67]). Księciu Wacławowi Adamowi nie

[65]) Art XV., op. cit. str. 325. Czytamy tam: „Deinde de consecrationibus cereorum, palmarum, placentarum, avenae, herbarum et aromatum cet., quae omnia non posunt dici consecrationes, sed ludibria et merae imposturae sunt".

[66]) R. G. G., t. III, str. 731.

[67]) R. G. G., t. I, str. 1143.

podobały się tego rodzaju zabobony i dlatego przez zakaz święcenia świec chciał je usunąć. Zaznaczyć wszakże należy, że nie występował przeciwko używaniu świec w kościele w ogóle, dopuszczał je wyraźnie w siódmym artykule swego Porządku, gdzie omawiał reformę mszy, nie chciał jednak, by łączono z nimi zabobonną wiarę. Z tego też powodu zabronił zwyczaju noszenia zapalonych świec w czasie pogrzebu, w orszaku pogrzebowym[68]).

Na drugim miejscu wymiena książę chrzest. Miał tu na myśli bezwątpienia święcenie wody, używanej do chrztu. Tak, jak później wyraźnie zastrzega, by nie konsekrowano elementów używanych przy Wieczerzy Pańskiej[69]), tak też nie życzy sobie, jak to już zaznaczył w artykule o chrzcie, by wodę „zaklinać" w bałwochwalczy sposób. Musiała się mu nie podobać zabobonna wiara złączona z tą czynnością, wedle której woda jest siedliskiem zarówno dobrych, jak i złych duchów i że te ostatnie przez święcenie bywają z niej usuwane[70]).

Wieki średnie i czasy reformacji znały też bardzo rozpowszechniony zwyczaj, znany zresztą do dziś w kościele katolickim, święcenia ziół. I tak, poświęcano cebulę, czosnek, gałązki drzew, owies, i różne zioła, które potem uważano za znakomite środki przeciwko rozlicznym chorobom i dolegliwościom.

Podobnie też sól była jednym z najbardziej ulubionych przedmiotów, które poświęcano. Święcono ją wraz z modlitwą, by Bóg zechciał „w imię Trójcy uczynić z niej prawdziwy sakrament dla odpędzenia nieprzyjaciela"[71]). Wacław Adam chciał przez wydany zakaz święcenia te i tym podobne zwyczaje usunąć.

Lecz chodziło mu nie tylko o zewnętrzne usunięcie tych zabobonnych zwyczajów i nie tylko o zwyczaje same, ale i o ograniczenie czci oddawanej przy tej sposobności świętym. Zamiary swoje zdradza mówiąc, że właśnie przy okazji tych święceń „imię Marii mianowane i nadużywane" bywa. Słowa te rozumieć należy w ten sposób, iż dążył on do ograniczenia kultu Marii. Wyraźnie mówi-

---

[68]) Patrz artykuł IX Porządku kościelnego.
[69]) Art. VII, p. 4.
[70]) R. G. G., t. V, str. 1770.
[71]) R. G. G., t. V, str. 1786.

my: ograniczenia, a nie koniecznie zupełnego usunięcia, gdyż stanowisko księcia było w tej mierze niewyraźne i bardzo umiarkowane. Kiedyż zaś może być imię Marii „nadużywane" jeśli nie przy modlitwach i praktykach, gdy się tego imienia wzywa! Książę zaznacza to delikatnie, jest ostrożny i małomówny. Być może, że lęka się wystąpić bardziej zdecydowanie w tej sprawie, aby nie gorszyć „słabych sumień" — jakby powiedział Luter. W każdym razie godzi się zanotować, że Wacław Adam kultu Marii otwarcie, ani też specjalnie nie zwalcza.

Charakterystyczne pod tym względem było przecie i stanowisko samego Lutra. Zwalczał on — rzecz prosta — kult Marii jako królowej niebios, orędowniczki i pośredniczki, ale żądał, aby jej okazywano należną cześć jako matce Chrystusa, stawiając ją za wzór pokory i czystości[72]). Księgi symboliczne poszły w tym właśnie kierunku. Konfesja augsburska mówi[73]), że święci mogą być stawiani jako wzór wiary i dobrych uczynków, ale że Pismo Św. nie każe wzywać świętych lub błagać od nich pomocy. Apologia zaś w artykule „De invocatione sanctorum" mocno występuje[74]) przeciwko wzywaniu świętych, lecz nie przeciwko oddawaniu im należnej czci. Aby jednak nie było nieporozumień, tłumaczy Apologia jak należy pojmować to oddawanie czci. Powiada więc, że są trzy takie sposoby, mianowicie dziękczynienie Bogu za to, że nam dał przykłady swojej łaski, że dawał kościołowi nauczycieli i przez nich swoje dary. Można więc chwalić te dary i ludzi, którzy nimi obdarowani byli, tak, jak Chrystus w Ewangelii chwali wierne sługi. Drugim sposobem okazywania czci świętym to wzmacnianie wiary naszej na ich przykładzie, widząc, że łaska mocniejsza jest od grzechu. Po trzecie zaś chwalimy i czcimy świętych, gdy ich w ich wierze, miłości i cierpliwości naśladujemy. Tak powinna wyglądać cześć oddawana świętym. Rzecz jasna, że takie ujęcie czci świętych nie zgadza się zupełnie z pojęciami kościoła katolickiego, gdyż ten cześć tę pojmuje inaczej. Apologia wskazuje w jakim

---

72) R. G. G., t. III. str. 2016.
73) Artykuł XXI, op. cit. 21 str.
74) Por. Apologja, art. XXI, op. cit., str. 223 — 227.

kierunki idzie ta cześć w kościele rzymsko-katolickim gdy mówi, że niektórzy ze świętych robią sobie bogów, których się wzywa i do których się modli, oraz pośredników zbawienia i pojednawców[75]). Przeciwko temu właśnie zwraca się ostrze krytyki reformatorów. Na równi z innymi świętymi traktuje Apologia i matkę Chrystusa. Nazywa ją „dignissima amplissimis honoribus" — godną najwyższej czci, zaznaczając wszakże, że ona sama nie pretendowała do tego, by być zrównaną z Chrystusem. Chrześcijanie mogą i powinni naśladować jej wiarę i pokorę, lecz nie powinni stawiać jej ani na miejscu ani obok Chrystusa[76]). Takie było stanowisko reformatorów luterskich wobec świętych i Marii Panny, raczej łagodne i rzeczowe w stosunku do takiego np. Kalwina, który kult Marii gwałtowniej zaatakował.

Stanowisko Wacława Adama jest, wyczuwa się to, zbliżone do Lutra i bardzo ostrożne. Tym też tłumaczyć należy, że zostawił on takie święta jak święto Oczyszczenia Marii Panny, święto Zwiastowania i święto Nawiedzenia Marii Panny, a tylko święto Wniebowzięcia Marii Panny usunął i to nie ze względu na kult — o tym nie wspomina — tylko z powodu praktyk, jakie w ten dzień miały miejsce, mianowicie z powodu „zaklinania" ziół, jak się wyraża pogardliwie. I tu więc, chodziło mu o „nieczysty" zwyczaj: tak przynajmniej mówi.

To, że w związku ze święceniem przedmiotów uprawiano czary, które w myśl objaśnienia drugiego przykazania przez Lutra były zakazane, mogło Wacława Adama do wydania zakazu święcenia przedmiotów tylko zachęcić. Uważał zaś ten punkt widocznie za tak ważny, że, jak widzimy, zdecydował się poświęcić mu osobny artykuł.

5) *Zapowiedzi, ślub, wywód.*

Trzy kwestie porusza piąty rozdział Porządku kościelnego Wacława Adama: 1) zapowiedzi, 2) czas ślubu, 3) wywód położnicy. Streścić to, co Wacław Adam o tych sprawach mówi, da się

---

[75]) Versühner = propitiatores.

[76]) Warto zwrócić uwagę na określenie Marii przez Artykuły Szmalkaldzkie wyraźnie jako: „pura, sancta, semper virgo". Patrz op. cit., str. 299.

bardzo krótko. Nikt — powiada — nie ma być do stanu małżeńskiego „potwierdzony", kto by wpierw trzykrotnie z ambony nie został ogłoszony, czyli wprowadza obowiązek zapowiedzi małżeńskich, dalej zarządza, by śluby odbywały się wnet po obiedzie czyli zaraz po południu, wreszcie porusza sprawę wywodu położnic, oświadczając, że można wywód zachować, lecz w ten sposób, by położnice, po upływie 6 tygodni od rozwiązania, poszły do kościoła, wzięły udział w nabożeństwie, przystępowały do Wieczerzy Pańskiej i wysłuchiwały napomnienia, udzielonego przez księdza. Usunął więc ceremonie, jakie się odbywały w przedsionku kościoła.

Najważniejsze i najciekawsze są oczywiście przepisy, dotyczące ślubu oraz związanych z nim zapowiedzi. Chociaż są krótkie, to jednak, gdy się je oprze na tle historycznym, nabierają rumieńców.

Wacław Adam mówi wyraźnie o „potwierdzeniu" do stanu małżeńskiego, względnie o „oddavky", o oddawaniu, a nie o udzielaniu ślubu. Trzeba na to zwrócić uwagę, gdyż dzisiejsza terminologia może zamącić wyobrażenia o stanie, jaki panował w sprawach ślubów małżeńskich w 16 wieku. Mówiąc o udzielaniu ślubu wychodzi się jakby z założenia, że ślubu udziela drugim ktoś trzeci, więc np. ksiądz, w 16 wieku sprawa przedstawiała się jednak zupełnie inaczej. Tam właśnie wyraźnie oddawano sobie śluby, a ksiądz lub jakaś inna osoba przyjmowali je do wiadomości i potwierdzali, udzielając napomnienia i kościelnego błogosławieństwa.

Do czasów Lutra było kilka sposobów zawierania małżeństwa, uznawanego przez państwo i kościół[77]). Zasadą uznawaną przez kościół było, że małżeństwo powstaje przez obopólne wyrażenie przez oblubieńców zgody na nie i przez rzeczywiste złączenie się małżonków. Było jednak życzeniem kościoła, aby do tego pierwszego aktu dodany był akt drugi, ściśle kościelny, który jednak zewnętrzną miał łączność z pierwszym i nie był konieczny. Bez aktu kościelnego małżeństwo było ważne. Świadkami, wobec których wyrażało się zgodę i chęć na zawarcie małżeńskiego związku, nie

---

[77]) Szczegółowe omówienie znaleźć można u Köstlina t. I, str. 767 — 768 i tom II, str. 63 — 65 i 164 — 166.

musiały być osoby duchowne, lecz mogły nimi być osoby świeckie, np. przyjaciele, a wystarczała nawet jedna osoba. Świadek ów pytał się oblubieńców czy chcą się pojąć za małżonków, a otrzymawszy odpowiedź twierdzącą ogłaszał im, że są małżonkami, inaczej: oddawał oblubienicę oblubieńcowi, a jego — oblubienicy. Złączony z tym był i naogół rozpowszechniony zwyczaj odprowadzania małżonków do małżeńskiego łoża, gdzie wobec świadków przypieczętowywano zawarte małżeństwo[78]).

O ważności małżeństwa w owych czasach można powiedzieć więcej. Ważne było małżeństwo, które zawarto potajemnie, bez świadków, jeżeli tylko mógł być przeprowadzony jakiś dowód, że małżonkowie wyrazili na małżeństwo zgodę.

Stan, jaki zastał Luter, został przez niego zasadniczo utrzymany. W swojej „Traubüchlein" z 1529 roku dzielił on ślub na dwie części. Jedna odbywała się przed kościołem względnie w przedsionku kościoła — to był właściwy ślub, — drugiej dokonywano w kościele przez odczytanie odpowiednich ustępów z Pisma Św., modlitwę i błogosławieństwo. Stał on na stanowisku, że obie części są od siebie niezależne i nie uzależniał też wcale ważności małżeństwa od dokonania lub pominięcia aktu drugiego. Na skutek żądania sfer kościelnych łączono oba akty w przyszłości coraz ściślej i żądano, by po pierwszym następował drugi, kościelny. Praktykowano to nie tylko w ten sposób, że jednego dnia załatwiano wszystko, lecz też i tak, że ślub odbywał się jednego dnia, a dopiero następnego rana lub kilka dni później następowało błogosławieństwo kościelne.

Takie stanowisko Lutra wobec małżeństwa da się wytłumaczyć nie tylko tym, co zastał, lecz też i jego zapatrywaniem na samą instytucję małżeństwa. W swojej „Traubüchlein" określa on je jako coś świeckiego. Dodaje wprawdzie zaraz, że stan małżeński ma za sobą powagę Słowa Bożego, że więc nie jest wymysłem ludzkim, lecz stanem przez Boga ustanowionym, zaś jako taki godzien

[78]) Luter sam — jak opowiada w „Tischreden" — por. Köstlin t. I., str. 767 — poprowadził w Wittenberdze pewnego razu oblubienicę swego przyjaciela do łoża, zzuł but oblubieńcowi i położył go na łóżku na znak poddania oblubienicy swemu małżonkowi.

jest czci i poważania. To też zwraca się ostro przeciwko tym, co z tego stanu się naigrawają i tak postępują po błazeńsku, jakby ono farsą było. Jednakże w swej istocie małżeństwo jest „ein weltlich Geschäft" i nie przystoi duchownym ustanawiać ustaw i przepisów małżeńskich, gdyż to należy do władzy świeckiej[79]).

Lecz życie domagało się ustalenia tych przepisów. W związku z możnością zawierania tajemnych małżeństw, czyli potajemnego oddawania sobie ślubów, działy się różne nadużycia, wywołujące zgorszenie. Skoro małżeństwo było ważne bez zezwolenia rodziców, bez zapowiedzi i kościelnego błogosławieństwa, to też mogło być bardzo łatwo rozwiązane, wtedy mianowicie, gdy nie można było udowodnić, że śluby istotnie zostały oddane. Zachodziły też często takie wypadki, że jeden z małżonków, korzystając z tajności, porzucał swego małżonka i w nowe wstępował związki. Luter przekonał się o tym w czasie wizytacyj. Skarży się, że chłopcy i dziewczęta postępują sobie ze stanem małżeńskim jak „Tatarzy lub cyganie, którzy zawsze tam wesele i chrzciny odprawiają, dokąd przyjdą"[80]). Skarg zewsząd na ten stan było tyle, że Luter widział się zmuszony ponownie zająć się sprawami małżeńskimi. Uczynił to w pracy „Von Ehesachen", która się ukazała w 1530 roku[81]). Główną myślą Lutra, jaką tu wyłuszcza, była ta, że nadzór nad małżeństwami, należy do władzy świeckiej. Domaga się jednak, żeby małżeństwo było zawierane publicznie, wobec świadków i wobec zboru. Śluby oddane sobie potajemnie nie powinny być uznawane za ważne. Następnie żąda, by małżeństwa były zawierane z wiedzą i zgodą rodziców, ogranicza jednak ich władzę i wyraźnie zastrzega, że nie mogą oni zmuszać dziecięcia do zawierania małżeństwa z daną osobą. Dzieciom przysługiwać powinno prawo odwołania się do władzy i swego proboszcza. Gdyby jednak małżeństwo zostało zawarte potajemnie, a później jeden z małżonków śluby złamał i wstąpił publicznie w drugi związek małżeński, a skrzywdzony małżonek doniósł o tym władzy, ta po-

---

[79]) „Traubüchlein", op. cit., str. 100.

[80]) Köstlin, t. II, str. 164.

[81]) Köstlin, t. II, str. 165.

winna uznać drugie małżeństwo za ważne a pierwsze za niebyłe. Jedynie w tym wypadku, gdyby posądzony małżonek przed zawarciem drugiego małżeństwa przyznał się lub został o tym przekonany, że istotnie złączył się cieleśnie z porzuconym małżonkiem, należy go przytrzymać i zmusić do dalszego małżeńskiego pożycia z pierwszym małżonkiem.

W dalszym ciągu mówi Luter o rozwodzie. Rozwód jest dopuszczalny z powodu złamania wierności lub złośliwego opuszczenia. Porusza też sprawę stopni pokrewieństwa, które stanowią przeszkodę do zawarcia małżeńskiego związku.

Na takim tle staje się dopiero lepiej zrozumiałe lakoniczne zdanie Wacława Adama o obowiązku ogłaszania małżeńskich zapowiedzi. Stosunki w Księstwie Cieszyńskim musiały być identyczne z niemieckimi skoro Wacław Adam mówi o zgorszeniu, wynikającym z braku zapowiedzi małżeńskich. Jak w Niemczech, tak i tu musiał być mocno rozpowszechniony zwyczaj ślubów tajnych, co pociągało za sobą komplikacje i zgorszenie. Książę, aby temu zapobiec, ustanawia stary zresztą zwyczaj[82]) i nakazuje wygłaszanie trzykrotnych zapowiedzi.

Porządek kościelny nie określa bliżej w jaki sposób należy odprawiać ślub. Można jednak z tekstu wywnioskować, zwłaszcza ze słów „jak się potąd przy niektórych kościołach działo", że śluby odbywały się wyłącznie w kościele i to jedynie wobec duchownego, skoro należało wygłaszać zapowiedzi i przychodzić do ślubu we wcześniejszych terminach. Jeżeli chodzi o formę ślubu, to dzielił się on i w Księstwie Cieszyńskim na dwie części, z których pierwsza odbywała się przed kościołem, ściślej w przedsionku kościoła, druga w kościele przed ołtarzem. Utwierdza nas w tym Porządek kościelny Katarzyny Sydonii, który o tym wyraźnie mówi.

Idąc za wzorem ślubu, ustalonym przez Lutra w „Traubüchlein" powiemy, że akt zaślubin w Księstwie Cieszyńskim wyglądał następująco [83]):

[82]) Już Tertulian żąda zapowiedzi przed zborem, również w celu uniknięcia zgorszenia. Por. R.G. G., t. V, str. 1262.

[83]) Por. „Traubüchlein", op. cit. str. 101 — 103.

Przed drzwiami kościoła:

Ksiądz: „Czy chcesz, Janie, pojąć Małgorzatę za ślubną małżonkę swoją”?

Odpowiedź: „Tak”.

Ksiądz: „Małgorzato, czy chcesz pojąć Jana za ślubnego małżonka swego”?

Odpowiedź: „Tak”.

Otrzymawszy odpowiedź potakującą od jednej i drugiej strony, polecał im ksiądz zamienić pierścienie ślubne a złączywszy ich ręce mówił: „Co Bóg łączy (w czasie teraźniejszym!), niechaj człowiek nie rozłącza”. Następnie ogłaszał ksiądz wszemwobec: „Ponieważ Jan N. i Małgorzata N. pragną wzajemnego małżeństwa i publicznie przed Bogiem i wobec świata to wyznają, skoro następnie podali sobie ręce i ślubne pierścienie, wobec tego ogłaszam ich jako małżeństwo w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego”.

Zaraz potem następował akt drugi, odbywający się już w kościele przed ołtarzem. Duchowny odczytywał nad oblubieńcami ustępy z Pisma Świętego, mianowicie I Mojżeszowa 2, 18, 21 — 24, do Efezjan 5, 22 — 29, I Mojżeszowa 3, 16 — 19, 27 — 31 i Księga Przypowieści Salomona 18, 22. Następnie wyciągał ręce nad nimi i zmawiał modlitwę.

Powyższe uzupełnimy jeszcze na podstawie owych notatek, o których wspomnieliśmy już w rozdziale dotyczącym chrztu. Notatki te pochodzą z 1590 roku, odnoszą się więc do okresu reformacyjnego. Potwierdzają one przebieg ślubu, jakiśmy wyżej podali. Cóż bowiem przynoszą one jeśli o ślub idzie?

Przypomniano w nich najpierw obowiązek wygłaszania trzykrotnych zapowiedzi i podano wzór zapowiedzi, który przedstawiał się następująco: Jan N. i Małgorzata N. chcą stosownie do zrządzenia Bożego wstąpić w święty stan małżeński i proszą o chrześcijańską powszechną modlitwę, aby to zacząć mogli w imię Boże i aby się im dobrze powodziło. A gdyby ktoś miał coś przeciwko temu do powiedzenia niech to czyni zawczasu, potem niech milczy. Racz im dać, Panie Boże, swoje święte pożegnanie.

Następnie, głosi tekst, jeśli śluby mają być sobie oddane, można to uczynić przed kościołem lub w domu (!). Pytania, jakie się stawiało narzeczonym, wzięte są z „Traubüchlein" Lutra. Nawet imiona użyte są te same. Przebieg tej części ślubu jest dokładnie taki, jak przedstawiono wyżej. — Po tej pierwszej części następowała druga, która była fakultatywna. Wynika to z tekstu owych notatek, gdyż powiedziano w nich, że jeżeli by (! a więc warunkowo) potem do kościoła pójść chcieli, to ceremonię kościelną odprawić można w taki i taki sposób. Rozpoczynać się ona miala od śpiewu 127 psalmu (po łacinie lub czesku) lub psalmu 128, po czym następowało odczytanie ustępów z Ewangelii, n. p. o weselu w Kanie Galilejskiej, pieśń („Poprośmy Ducha św."), dalej odczytanie innych ustępów z Pisma Św. (jak u Lutra), wreszcie modlitwa z wyciągniętymi nad oblubieńcami rękami.

Jak widzimy formularz ślubu zanotowany we wspomnianych notatkach, oparty jest dość ściśle na wzorze, ustalonym przez Lutra. Notatki jednak podają, że formularz przytoczony przełożony został z Agendy wittenberskiej.

Czy ksiądz wygłaszał przemówienie ślubne — trudno powiedzieć. Było ono znane w każdym razie już za czasów Lutra, który sam przemówienia ślubne wygłaszał [84]), choć ich nie wprowadził w swojej „Traubüchlein".

Dodać tu jeszcze należy parę słów o wywodzie położnic, o którym na końcu piątego artykułu Porządku Wacława Adama jest mowa.

Porządek ten zatrzymuje obrzęd wywodu, jednak znacznie go upraszcza [85]). Po upływie sześciu tygodni od dnia rozwiązania, powinna matka — głosi Porządek — pójść do kościoła, prawdopodobnie z dziecięciem, wziąć udział w nabożeństwie i przystąpić do Wieczerzy Pańskiej. Po nabożeństwie, gdy się matki przed

[84]) R. G. G., t. V., str. 1262.

[85]) Reformacja luterska usunęła gdzieniegdzie zupełnie wywód. N. p. Porządek kościelny brandenbursko - norymberski z 1533 powiada o nim, że jest „nicht von nöten". Niektóre Porządki go zachowały, por. „Realencyklopedie", t. X., str. 493. Melanchton w swojej „Unterricht der Visitatoren" nakazuje proboszczom mieć wzgląd na matki i w razie słabości nie przymuszać do przychodzenia do kościoła aż do zupełnego dojścia do sił, — por. op. cit., str. 86.

ołtarzem zgromadziły, przystępował do nich ksiądz, wygłaszał przemówienie i modlił się nad nimi. Opuszczona więc została ceremonia, jaka w kościele katolickim odbywała się w przedsionku kościoła: wprowadzenie przez podanie stuły, dalej responsoria przed ołtarzem, wreszcie skrapianie święconą wodą — jak to do dziś jest praktykowane w kościele katolickim [86]).

Wacław Adam i w tym wypadku dążył do uwolnienia obrzędu wywodu z jego ceremonialności i do zachowania i podkreślenia jego religijnej treści.

6) *O świętach.*

Wobec mnóstwa świąt, obchodzonych w kościele katolickim w 16 wieku, kościoły ewangelickie zajęły różne stanowiska. Porządki kościelne, które tą sprawą się zajmują, podzielić można na trzy różne grupy [87]): były takie, które stosunkowo dużo świąt uważanych za specyficznie katolickie zachowały, druga grupa wykazuje tendencję do redukowania świąt, trzecia wreszcie nie zachowała tych świąt specyficznie katolickich, a nawet obchód świąt uroczystych ograniczyła do dwóch dni, a nieraz tylko do jednego dnia.

Porządek Wacława Adama zaliczyć należy do grupy drugiej z uwagą, że cechuje go raczej pokrewieństwo z grupą pierwszą, niż trzecią. Dość powiedzieć, że oprócz niedziel dopuszcza względnie zaleca święcenie aż 30 świąt. Gdy się uwzględni, iż trzy t. zw. uroczyste (wielkie) święta, t. j. święta Bożego Narodzenia, Wielkanocy i Zielone Święta święcono przez trzy dni [88]), to uczyni to rocznie 36 dni świątecznych, a razem z niedzielami 88 dni w ciągu roku. Znaczy to, że święcono prawie co czwarty dzień w roku.

Święta, o których mowa w Porządku kościelnym Wacława Adama, można ująć w pewne grupy. Do pierwszej zaliczymy te,

---

[86]) Por. „Mszał Rzymski“, str. 1856 — 1858.

[87]) R. G. G., t. II, str. 562.

[88]) Porządek kościelny Wacława Adama mówi wprawdzie wyraźnie tylko o świętach Bożego Narodzenia i Zielonych Świętach, jako o świętach, które się święci przez trzy dni, lecz na podstawie Porządku Katarzyny Sydonii, która wyraźnie mówi, że i Wielkanoc przez trzy dni ma być święcona, można przyjąć, że przez proste zapomnienie nie umieszczono tego w odpisie Porządku Wacława Adama, jaki posiadamy.

które nakazał usunąć, do drugiej święta połowiczne, t. j. takie, w które zrana odprawiało się nabożeństwo, a potem był dzień roboczy, do trzeciej t. zw. wielkie święta, obchodzone przez trzy dni, do czwartej święta poświęcone pamięci poszczególnych apostołów, do piątej zaliczyć można święta związane ze świętymi, do szóstej święta mariańskie, do ostatniej wreszcie różne inne święta, do których zaliczyć także można niedziele.

a) Dwa święta jedynie nakazał Wacław Adam wyraźnie usunąć poza nawias życia kościelnego: święto Bożego Ciała i święto Wniebowzięcia Marii Panny. Jako powód do usunięcia święta Bożego Ciała podaje Wacław Adam ten, że się je święci w sposób bałwochwalczy, przy drugim zaś złe zwyczaje, mianowicie „zaklinanie" ziół. Znając już z dotychczas omówionych artykułów poglądy Wacława Adama, nie będziemy się dziwić temu zarządzeniu. Tym więcej, że księciu z pewnością dobrze był znany fakt, iż zarówno Luter [89]) jak i inni reformatorowie z całą stanowczością wystąpili przeciwko pierwszemu świętu — a to w związku z adoracją sakramentu ołtarza. Podobnie też, znając jego wstręt do wszelkiego „zaklinania", nie będziemy się dziwić, że z pośród świąt mariańskich, te właśnie usunąć nakazał [90]).

b) Trudno było, gdy lud był przyzwyczajony do częstego święcenia, zredukować naraz większą ilość świąt. Dążąc jednak do

---

[89]) Luter nazwał święto Bożego Ciała „das allerschädlichste Fest". Mówi też: „An keinem Feste wird Gott und sein Christus sehrer gelästert, denn an diesem Tage, und sonderlich mit der Prozession, die man vor allen Dingen soll abstellen" — por. Caspari, op. cit., str. 30.

[90]) Jako ciekawe characteristicum zanotować można, że ks. Samuel Dambrowski w swojej sławnej Postyli z 1621 roku — patrz drugie wydanie z 1728 — zamieścił kazanie zarówno na dzień Bożego Ciała, jak i Wniebowzięcia Marii Panny. Jeśli chodzi o święto Bożego Ciała to usprawiedliwiał to następująco: „Nie k woli świętu tak dalece, jako k woli Ewangelii, zebrałem was tu dziś, Chrześcianie moi mili. Święto dzisieysze Bożego ciała, i nie dawne, i z superstycyami wielkimi pomieszane jest. Przetoż nam, którzy się do Ewanielii ś. ozywamy, nie służy. Nam iako synom światłości, za światłością iść potrzeba". Odczuwał widocznie potrzebę zgromadzenia wiernych w chwili, gdy katolicy obchodzili uroczyste procesje. Korzystając z tego zagrzewał serca opowiadaniem o chlebie żywota — Jezusie Chrystusie. I czyż trudno i takie stanowisko zrozumieć? Do dziś na Śląsku obchodzi się w kościele ewangelickim w dzień Bożego Ciała święto Misji Wewnętrznej (Zjazdy Stowarzyszenia Gustawa Adolfa).

ich ograniczenia, postępowano w ten sposób, że dane święto zachowywano wprawdzie, lecz ograniczano czas święcenia lub też wprowadzano zasadę dowolności. W pewne dni odprawiano rano nabożeństwa, potem wracano do pracy. Albo też inaczej: odkładano nabożeństwo z okazji pewnych świąt na jakiś inny dzień, zapewne stosowniejszy. W kościele ewangelickim była więc, możnaby powiedzieć, pewna ilość półświąt, t. j. świąt połowicznych.

Na Śląsku Cieszyńskim było w 16 wieku w kościele ewangelickim pięć takich półświąt, bo tyle ich wylicza Porządek Wacława Adama. Były to święta następujące:

1) święto Marii Magdaleny, obchodzone 22 lipca na pamiątkę pokuty, jaką czyniła niewiasta, o której opowiada Ewangelista Łukasz w 7 rozdziale swojej Ewangelii, a którą od bardzo wczesnych lat identyfikowano właśnie z Marią Magdaleną, siostrą Marty i Łazarza z Betanii [91]);

2) święto Przemienienia Pańskiego, obchodzone 6 sierpnia na pamiątkę zwycięstwa odniesionego przez Hunyadego nad Turkami pod Belgradem w 1456 roku. W czasie tego święta odczytywano Ewangelię o przemienieniu Chrystusa, z Ewang. Mateusza 17 [92]);

3) święto Ścięcia Jana Chrzciciela, obchodzone 29 sierpnia na pamiątkę śmierci proroka. W dniu tym wspominano także, jak ks. Dambrowski świadczy [93]), klęskę, jaką poniósł tego dnia Ludwik, król węgierski;

4) święto Narodzenia Marii Panny, obchodzone 8 września od końca 6 wieku, ustalone ostatecznie w 13 wieku jako dzień urodzin Marii Panny [94]). W święto to odczytywano ustęp z Ewang. Mateusza 1, 1 — 16.

5) święto Katarzyny, obchodzone 25 listopada ku pamięci

---

[91]) Por. Mszał Rzymski, str. 1447. Również ks. Dambrowski powołuje się na opinię Ojców kościoła. Por. op. cit., str., 700 i nast.

[92]) Por. Mszał Rzymski, str. 1476 i R. G. G., t. V, str. 1547 — 1548. Znane już było w 9 wieku, ale ustanowione zostało w kościele w r. 1457 przez Kalixta III, w dzień, w którym dotarła wieść o zwycięstwie do Rzymu.

[93]) Ks. Dambrowski, op. cit., str. 745.

[94]) Mszał Rzymski, str. 1531. Historię, scil. podanie o powstaniu tego święta podaje kazanie ks. Dambrowskiego na ten dzień. Str. 752.

męczennicy, rodem z Aleksandrii (zmarła około 305 roku), którą kościół katolicki zalicza do 14 „świętych orędowników", „wsławionych szczególnie skutecznem orędownictwem" [95]). W dniu tym czytano Ewangelię o 10 pannach (Ew. Mt. 25).

Czym się książę kierował, że właśnie te święta uznał za mniej ważne od wielu innych, których normalne święcenie pozostawił, nie wiadomo, gdyż nie da się to wywnioskować z Porządku kościelnego. Widocznie nie przywiązywano do nich tego znaczenia, jak do innych, a może lud nie był z nimi głębiej zżyty. Pewną rolę mógł tu odegrać fakt, że i w innych krajach, które przyjęły reformację, te właśnie święta zostały pominięte.

c) Na początku szóstego artykułu Porządku kościelnego powiedziano, że „obok zwykłego dnia niedzielnego mają być zachowane wielkie główne święta Chrystusa Pana, które od starodawnych czasów poto zostały ustanowione, aby poszczególne ustępy historii lub dotyczące uczynków Chrystusa, które w wierze wyznajemy, w pamięci prostego ludu zachowane a łącznie z nimi artykuły wiary chrześcijańskiej rozpatrywane były".

Stosownie do wyrażonej zasady, zachowuje Porządek kościelny trzy „wielkie główne święta Chrystusa Pana", mianowicie Boże Narodzenie, Wielkanoc i Zielone Święta. Jest to zrozumiałe i nie mogło być inaczej i na Śląsku, gdy w całym kościele ewangelickim podobnie było. Że do tych świąt przywiązywano specjalnie wielką wagę świadczy ta okoliczność, iż książę nakazał je święcić przez przeciąg trzech dni. Porządek kościelny mówi wyraźnie, że należy je święcić łącznie z drugim i trzecim świętem. Nie ma tej uwagi przy święcie wielkanocnym, ale jak już wyżej powiedziano, jest to zwykłe niedopatrzenie — prawdopodobnie przepisywacza.

d) Następną grupą świąt, które Wacław Adam zachował w całości, to święta apostołów. Przedstawiają się one następująco: święto ap. ap. Macieja (24.II.), Filipa i Jakóba (1.V.), Piotra i Pawła (29.VI.), Jakóba, (Starszego, brata Jana, 25.VII.), Bartłomieja

[95]) Mszał Rzymski, str. 1457, 1459, 1671 i 281. Jej życie przedstawia ks. Dambrowski w Postyli na str. 819, R. G. G., t. III, str. 666, obszernie D. L. Schneller w „Tischendorf - Erinnerungen", str. 44 i nast. Por. też ks. Andrzej Wantuła „Dziwne przygody jednego rękopisu Biblii", str. 5.

(24.VIII.), Mateusza (21.IX.), Szymona i Judy (28.X.), Andrzeja (30.XI.) i Tomasza (21.XII.). Do świąt apostolskich zaliczyć też należy święto Nawrócenia ap. Pawła (25.I.), które Porządek kościelny również zatrzymuje. Brak tu jedynie święta ap. Jana, ale i to obchodzono, skoro święta Bożego Narodzenia liczyły trzy dni. Trzecim dniem to właśnie święto ap. Jana (27.XII). W rezultacie stwierdzić można, że początkowo święcono w kościele ewangelickim w Księstwie Cieszyńskim dni wszystkich apostołów [96]).

e) Dalszą grupę stanowią święta, związane z świętymi wybranymi. Należy do niej święto Narodzenia Jana Chrzciciela, święto Marcina, dzień Wszystkich Świętych, wreszcie święto Michała Archanioła. Najbardziej uderza nas ostatnie. Kościół katolicki ustanowił je ponieważ archanioł Michał „dalej toczy walkę, aby nas wyzwolić" z pod panowania szatana [97]). Jest to sprzeczne z podstawowymi zasadami reformacji luterskiej, która wszak nie uznaje prócz czynu zbawczego Chrystusa Pana żadnych „współzbawicieli", a przecie takie ujęcie znaczenia archanioła Michała nie jest niczym innem, jak „współzbawieniem". Musiał tego Wacław Adam nie dostrzegać lub też musiały nim powodować jakieś inne względy, że to bądź co bądź dość cudaczne dla ewangelika święto, zachował, nie zaliczając go nawet do półświąt. Być może liczył się książę z rolą, jaką to święto odgrywało zawsze wśród ludu przy rachubie czasu, a więc folklorem ludowym. Święto Michała należy przecie do t. zw. świąt kwatembrianistycznych, będących synonimem pewnej pory roku. Stoi ono na pograniczu trzeciego i czwartego kwartału, a lud do dziś mówi, że coś się stało lub że coś było „na Michała". Święto to obchodzono 29 września.

Święto Marcina obchodzone ku czci biskupa Marcina z Tours (zmarł w końcu 4 wieku) 11 listopada, zachowano, być może w związku z tym, że Dr. Marcin Luter był jego imiennikiem. Tak

---

[96]) Pominąwszy, rzecz prosta, Judasza z Kerjot. Jak wiadomo, na jego miejsce wszedł apostoł Maciej.

[97]) Tak mówi o nim Mszał Rzymski, str. 1565, który też przypomina, jaką to zaciętą walkę stoczył archanioł Michał z szatanem. Dodaje, że „skoro jakiś chrześcijanin świat opuszcza, prosimy, aby chorąży święty Michał wprowadził go do nieba". Patrz wykład II art. wiary w Katechiźmie Lutra.

wnosić by można na podstawie analogii z kazania, jakie ks. Samuel Dambrowski zamieścił w swojej Postyli na dzień św. Marcina, gdy korzystając z okazji, kazanie swoje właśnie Dr. M. Lutrowi poświęcił.

Święto Jana Chrzciciela obchodzono 24 czerwca. Dzień Wszystkich Świętych został zachowany, co jest uderzające, gdyż większość Porządków kościelnych święto to skasowała [98]).

f) Szóstą grupę świąt, zachowanych przez Porządek kościelny Wacława Adama, stanowią t. zw. święta mariańskie. O jednym, t. zw. półświęcie, już była mowa. Do tej grupy świąt, które bez ograniczenia święcić należało, zaliczone są trzy: święto Oczyszczenia Marii Panny (2.II.), Zwiastowanie Marii Panny (25.III.) i Nawiedzenia Marii Panny (2.VII.). Wskazano już wyżej, jak pełen rezerwy był stosunek Wacława Adama do Marii Panny. Święta mariańskie, zachowane przez niego, też chyba tej rezerwie przypisać należy.

g) Do ostatniej grupy świąt, które święcono początkowo w kościele ewangelickim w Księstwie Cieszyńskim, zaliczyć należy następujące: Nowy Rok, święcony, jak to podaje Porządek, z okazji pamiątki obrzezania Pana Jezusa, święto Epifanii, święcone na pamiątkę trzech królów (mędrców), składających hołd Panu Jezusowi, Wielki Czwartek, nazwany Zielonym, jako pamiątkę ustanowienia Wieczerzy Pańskiej, Wielki Piątek czyli dzień umęczenia Chrystusa Pana i wreszcie Wniebowstąpienie Chrystusa Pana. Święta te, jako mające uzasadnienie w Piśmie Św., będące pamiątką wielkich wydarzeń w dziejach żywota Jezusa Chrystusa, musiały znaleźć poczesne miejsce w kościele ewangelickim i znalazły.

Książę Wacław Adam, zachowując tak wielką ilość świąt, domagał się, aby dni świąteczne użyte były na zapoznawanie się

---

[98]) Melanchton w „Unterricht der Visitatoren", op. cit., str. 74 — 77, przewiduje święcenie następujących świąt: niedziele, Zwiastowanie, Oczyszczenie, Nawiedzenie Marii Panny, święto Jana Chrzciciela, Michała, święta apostołów, Magdaleny. Ale zwłaszcza zaleca święcić: Boże Narodzenie, Obrzezanie, Epifanię, Wielkanoc, Wniebowstąpienie, Zielone Świątki. — Wyraża się, że te święta dlatego są „dobre", bo naraz Ewangelii opowiadać nie można, trzeba więc ją rozdzielać i omawiać częściami, jak w szkole jednego dnia przerabia się Wergilego, drugiego — Homera.

z Pismem Świętym i z zasadami wiary chrześcijańskiej, a nie stawały się okazją do pijaństwa i marnotrawienia czasu. Charakterystyczne są jego słowa, że jeśli komuś czasu zbywa w dni świąteczne. może swojej roboty patrzeć [99]). Znaczy to nie co innego, jak pracować. Sądził, że praca w święto lepsza jest, niż próżnowanie. W zapatrywaniach swoich zbliżał się pod tym względem do Lutra, który chętnie byłby się zgodził na przełożenie wszystkich świąt na niedzielę, gdyż wówczas znikłaby niejedna „niecnota", a przez pracę wzbogaciłby się kraj [100]). Sądził, że Bóg nie może mieć upodobania w wielkiej ilości świąt. Wystarczyło by jedno — niedziela — byle święcone było z „serdeczną powagą, pobożnością i wiarą" [101]). Wymyślanie ciągle to nowych świąt jest sprawką „wściekłych prałatów" — pisał [102]). Sam jednak zachować radził, oprócz niedziel, święta Bożego Narodzenia, święto Epifanii, święta Wielkiego Tygodnia, Wielkanocne, Zielone Święta [103]). Jak widzimy, Wacław Adam odchodził od Lutra, zachowując stosunkowo wielką liczbę świąt, lecz zbliżał się do niego w zapatrywaniach na przeznaczenie dni świątecznych. Święta — wedle Lutra, a także Wacława Adama — są czasem, ustanowionym ku temu, „aby ludzie wiedzieli kiedy się mają zgromadzać i uczyć Słowa Bożego" [104]). Celem więc święcenia ma być uczenie się Słowa Bożego. To, co Wacław Adam powiada, zgadza się dosłownie niemal z następującymi słowami Melanchtona: „Należy ludzi nauczać że święta z tego powodu mają być zachowywane, aby się w nich Słowa Bożego uczyć, jeśli zaś komu jaka robota wypadnie, może ją wykonać, gdyż Bóg żąda od nas takiego porządku kościelnego nie z innego powodu, jak właśnie z powodu nauczania" [105]).

---

[99]) Melanchton mówi podobnie: „Doch sollen die leut unterricht werden, das solche Ferien allein darümb gehalten werden, das man daran Gottes wort lerne, Und ob einem handerbeit fürfiele, mag er die selbige thun. Denn Gott foddert solche Kirchenordnung von uns nicht anders, denn unb lerens willen"... Op. cit., str. 75.

[100]) Por. R. G. G., t. II, str. 561 — 562.

[101]) Patrz Köstlin, t. I, str. 351.

[102]) Köstlin, t. I, str. 351.

[103]) Köstlin, t. II, str. 37.

[104]) Patrz Köstlin, t. II, str. 37.

[105]) Por. Melanchtona op. cit., str. 75.

Czytając ostatni ustęp rozdziału szóstego Porządku kościelnego Wacława Adama, chciałoby się powiedzieć, że autor musiał mieć przed oczyma wyżej przytoczony tekst. Różni się jednak od niego, jak wspomniano, stosunkowo wielką ilością zachowanych świąt.

7) *Reforma mszy.*

Artykuł siódmy Porządku kościelnego Wacława Adama posiada szczególne znaczenie, gdyż pozwala nam pod wieloma względami stwierdzić, jak daleko posunęła się była w latach sześćdziesiątych i siedmdziesiątych 16 wieku reformacja i w jakim stanie znajdował się kościół ewangelicki w tym czasie w Księstwie Cieszyńskim, zwłaszcza pod względem nabożeństwa. Wacław Adam zatytułował ten artykuł: „Czego przy mszy należy zaniechać". Ponieważ ten artykuł łączy się ściśle z następującym, dlatego omówienie szczegółowsze pozostawimy do następnego ustępu, ograniczając się tu do uwag ogólnych.

Na pierwszym miejscu zajmuje się Wacław Adam „kłanianiem się świętościom". Chodzi mu niewątpliwie w pierwszym rzędzie o adorację sakramentu ołtarza, a także o klękanie przed obrazami i figurami. Tego należy zaniechać, głosi Porządek, gdyż Bogu jedynie należy się kłaniać, nie świętościom.

Druga rzecz, która księcia razi, to zwyczaj umieszczania sakramentu ciała Chrystusa w monstrancji (tabernaculum). Jest to sprzeczne z jego pojmowaniem Wieczerzy Pańskiej i z zasadą, którą wyłuszcza dalej, że sacramenta sine usu non sunt sacramenta. Zresztą, powiada, Chrystus nie mieszka w domach rękami ludzkimi uczynionych.

Zarzuca również książę wszelkie procesje, które były ulubioną formą religijności wieków średnich. Rażą go one jako hałaśliwa manifestacja pobożności. Książę wyznaje zasadę Chrystusową, wyrażoną w kazaniu na górze, że modlić się należy w skrytości, a nie na ulicach, jak czynią obłudnicy.

W związku z ceremoniami i procesjonalnym charakterem popobożności, każe książę usunąć zwyczaj sporządzania grobu w dzień

Wielkiego Piątku. Dopatrywał się w tym bałwochwalstwa i niewłaściwego wyrażania uczuć religijnych.

W dalszym ciągu siódmego artykułu każe zaniechać elewacji i ostensji w czasie nabożeństwa. Ksiądz ma być zwrócony twarzą do ołtarza i w stronę ołtarza na głos zmawiać lub śpiewać słowa ustanowienia. Zwalcza również książę, co jest bardzo charakterystyczne, żegnanie t. j. robienie znaków krzyża nad hostią i kielichem. Wyraża się o tym pogardliwie jako o papieskim szermowaniu. Jego pobożność jest w tym względzie surowa, chciałoby się powiedzieć nawet kalwińska.

W dążeniu do prostoty usuwa również posługiwanie w czasie mszy przez ministrantów, jako też ich śpiewy, gdyż zdaniem jego, cały chór winien księdzu odpowiadać. Tak samo pragnie usunąć z nabożeństwa dzwonienie i używanie większej ilości świec. Księciu wystarczają w zupełności dwie świece na ołtarzu, a nawet jedna. Gdyby nawet żadnej nie było, też się msza może odprawiać, byle tylko komunikanci byli. Bez nich nie należy wogóle mszy odprawiać, gdyż wówczas Wieczerza Pańska byłaby „źle używana", czyli nadużywana. Wacław Adam najwyraźniej polemizuje z magicznym pojmowaniem sakramentu ołtarza. Zasada, której hołduje, da się wyrazić w formule „sacramenta sine usu non sunt sacramenta".

Nakoniec zabiera książę głos w sprawie stroju mszalnego, t. j. ubioru duchownych. Dopuszcza jego zachowanie i używanie pod warunkiem, że się z niego nie będzie czynić zabobonu. Strój jest dla niego rzeczą obojętną, tym bardziej, że przecież ani Chrystus ani apostołowie stroju specjalnego nie nosili [106]).

W krótki więc sposób, jak widzimy, załatwił się Wacław Adam z reformą mszy. Polecił pousuwać to, co jego zdaniem nie dało się pogodzić z Pismem Św. Nasuwa się pytanie, co oznacza słowem „msza". Z tekstu wyraźnie wynika, że słowa tego używa, jak to zresztą było w zwyczaju w owych czasach, w szerokim za-

[106]) Podobne stanowisko zajął Luter w „Deutsche Messe": „Da lassen wir die Messgewänder, Altar, Lichter noch bleiben, bis sie alle werden oder uns gefällt zu ändern". op. cit., str. 17. Różne stanowisko wobec stroju mszalnego zajęły poszczególne Porządki kościelne. Por. n. p. Caspari, o. cit., str. 281.

kresie, oznaczając przez nie nie nabożeństwo, jednak pojęciem tym obejmuje przede wszystkim to, co najgłówniejszą było częścią nabożeństwa katolickiego, mianowicie czynności związane z odprawianiem Wieczerzy Pańskiej, co też było kulminacyjnym punktem i nabożeństwa luterskiego. Tokiem całego nabożeństwa zajmie się szczegółowiej w rozdziale następnym, tu chodzi mu w pierwszym rzędzie o Wieczerzę Pańską.

Zmiany, jakie wprowadza Wacław Adam, idą po tej samej linii, jak i w kościele ewangelicko-luterskim gdzieindziej. Zachowuje z dotychczasowych sposobów to, co moglibyśmy nazwać starochrześcijańskimi pierwiastkami nabożeństwa, a więc te części składowe mszy, które zrodziły się w pierwszych wiekach chrześcijańskiego kościoła. Przekonamy się rozpatrując rozdział następny, że znaczną część liturgii włącza on do swego nabożeństwa, dbając jednak o to, aby ona była „czysta". Mocno natomiast zwalcza obrządkowość, można by też powiedzieć materializm religijny, przede wszystkim zaś adorację „najświętszego sakramentu". Wyczuwa się u niego chęć usunięcia wszystkiego, co by posiadało znamię jakiegoś sakramentalizmu. Stara się wpoić luterską zasadę, że sacramenta sine usu non sunt sacramenta. Aby zaś nie pozostał żaden pozór magicznego pojmowania sakramentów, każe usunąć zwyczaj robienia nad elementami Wieczerzy Pańskiej znaku krzyża czyli konsekrację elementów [107]), bo nuż mógłby ktoś wyciągnąć z tego wniosek, że tu jednak o jakąś transubstancjację chodzi.

8) *Porządek i skład nabożeństwa.*

Nowa religijna treść, jaką reformacja tchnąć chciała w organizm kościoła, nowe ujęcie chrześcijaństwa — domagały się nowych form, w których by się pomieścić mogły. Ograniczając ceremonializm ówczesnego katolickiego kościoła, usuwając z życia religijno - kościelnego znaczną część obrządkowości, a zwłaszcza

---

107) Użycie znaku krzyża zaświadcza po raz pierwszy Chryzostom. Por. Caspari, op. cit., str. 110. Luter zalecał w „Formula missae", op. cit., str. 433, zaniechanie robienia znaku krzyża nad hostią i kielichem. Jednak utrzymało się ono, choć o tym Porządki kościelne nie mówią. Por. Caspari, op. cit. str. 122. Zaliczono więc tę ceremonię do adiafora.

zmieniając zasadniczo pojmowanie sakramentu ołtarza, czyli zwalczając pogląd na mszę jako na ponowienie ofiary, reformacja pozbawiła w wielu wypadkach treści formy dotychczasowej pobożności, musiała tworzyć nowe formy religijno-kościelnego życia, a więc ukształtować też skład i porządek nabożeństwa. Nie szukała jednak daleko wzorów, lecz przejęła zasadniczo, jak już zaznaczyliśmy, tok nabożeństwa rzymsko-katolickiego, usuwając to, co nie odpowiadało jej pojmowaniu znaczenia śmierci Chrystusowej i zasadom, którym hołdowała.

Ósmy rozdział Porządku Wacława Adama mówi właśnie o tym „nowym", w stosunku do ówczesnego katolickiego kościoła, nabożeństwie, określając temat dość rozwlekle „O ceremoniach czyli porządku czytania lub śpiewania w kościele przez cały rok", podając w nim tok nabożeństwa, które miało zastąpić dotychczasowe.

Sprawa ułożenia składu i porządku ewangelickiego nabożeństwa, nasuwała w każdej okolicy, do której zawitał ruch reformacyjny, nie mało trudności. Sam Luter, z chwilą odrzucenia mszy, jako ofiary, zdawał sobie sprawę, że to rzecz niełatwa, a rzeczywistość nieraz potwierdzała słuszność jego obaw. Podjął się jej jednak dość rychło, gdyż musiał, bo i nowo rodzące się życie kościoła ewangelickiego zmuszało go do tego.

Dwie możnaby ustalić zasady, którymi kierował się Luter przy dokonywaniu zmian w dotychczasowym nabożeństwie. Chciał on usunąć z nabożeństwa wszystko, cokolwiek przypominało ofiarę mszalną i tak nabożeństwo ukształtować, aby ono mogło spełnić najważniejsze swoje zadanie: głoszenie Słowa Bożego. W 1523 r., w swym piśmie „Von ordenung gottis diensts ynn der gemeine"[108]), udzielił szeregu wskazówek ogólnych dotyczących ukształtowania nabożeństwa, kładąc nacisk przede wszystkim na czytanie Pisma Św. i kazanie, lecz nie podał jeszcze żadnych wskazówek liturgicznych. Szczegółowsze wskazania w tej materii zawiera łacińskie dziełko z tego samego roku, zatytułowane „Formula missae et communionis pro ecclesia Wittembergensi" [109]), w którym podał szczegółowiej tok nabożeństwa ewangelickiego. Tok ten w ogólnych

[108]) Patrz wykaz literatury.
[109]) Patrz wykaz literatury.

zarysach jest zgodny z tokiem dotychczasowej mszy, jednak wszystkie części „quae oblationem sonant”, zostały usunięte. Najważniejszym pismem Lutra, które zadecydowało o dalszym rozwoju nabożeństwa w kościele ewangelickim i od którego wszystkie luterskie Porządki kościelne są zależne pośrednio lub bezpośrednio, jest „Deutsche Messe” [110]), z 1526 roku. Dziełko to zadecydowało też mniejsza o to czy bezpośrednio czy pośrednio, o składzie i porządku ewangelickiego nabożeństwa w 16 wieku na Śląsku Cieszyńskim.

Podobieństwo Lutrowego nabożeństwa z nabożeństwem cieszyńskim z 16 wieku oraz tok obydwu uzmysłowi nam najlepiej poniższe tabelaryczne zestawienie jednego z drugim.

Skład i porządek nabożeństwa Lutra:	*Skład i porządek nabożeństwa . Wacława:*
1) pieśń lub psalm,	1) pieśń (psalm) lub introit,
2) kyrie eleison,	2) kyrie eleison,
	2b) Gloria in excelsis — et in terra pax,
3) kolekta,	3) kolekta,
4) Epistoła (ad populum),	4) Epistoła (ad populum),
5) pieśń,	5) pieśń,
6) Ewangelia (ad populum),	6) Ewangelia (ad populum),
7) Credo (pieśń „Wierzymy”...),	7) Credo,
8) kazanie,	8) kazanie,
9) pieśń,	9) pieśń,
10) Ojcze nasz,	10) Ojcze nasz,
11) admonitio,	11) admonitio,
12) Słowa Ustanowienia,	12) Słowa Ustanowienia,
13) dystrybucja — zbór: pieśń,	13) dystrybucja — zbór: pieśń,
14) kolekta,	14) kolekta,
15) błogosławieństwo Aarona.	15) błogosławieństwo Aarona.

[110]) Patrz wykaz literatury.

Zestawienie powyższe wykazuje wyraźnie całkowitą zgodność porządku nabożeństwa Wacława Adama z tokiem i ze składem ewangelickiego nabożeństwa w ujęciu Lutra. Trudno powiedzieć czy autor, opracowywujący rozdział ósmy Porządku kościelnego, miał przed oczyma „Deutsche Messe" Lutra, czy też przejął tok nabożeństwa z jakiegoś innego Porządku, co jest możliwe, gdyż większość Porządków właśnie tego wzoru się trzyma, dość, że ewangelickie cieszyńskie nabożeństwo 16 wieku, jak widzimy, idzie ściśle za wzorem ustalonym przez Lutra. W dwóch punktach zachodzi jedynie różnica. Dr. Luter po „kyrie" przewiduje bezpośrednio kolektę, tymczasem Wacław Adam wstawia jeszcze przed kolektę „Gloria in excelsis"[111]). W drugim wypadku Luter wstawia t. zw. admonitio — napomnienie zwrócone do komunikantów, po modlitwie Pańskiej, lecz przed Słowami Ustanowienia, Wacław Adam zaś umieszcza admonitio po Słowach Ustanowienia, bezpośrednio przed dystrybucją. Poza tymi dwoma nieznacznymi rozbieżnościami, porządek i skład nabożeństwa z Porządku kościelnego Wacława Adama jest całkowicie zgodny z Lutrową „Deutsche Messe".

Tak powiedzieć można, gdy chodzi o ogólne ramy jednego i drugiego wzoru nabożeństwa. Gdyby się jednak zapuścić w szczegółowszą analizę poszczególnych punktów składowych jednego i drugiego wzoru, z pewnością dojść by można do wykrycia innych drobnych różnic. Warto na nie zwrócić uwagę celem uzyskania pełniejszego obrazu nabożeństwa wprowadzonego przez Wacława Adama.

W swoim wzorze nabożeństwa niedzielnego przewiduje Luter, że wszystkie jego części składowe z wyjątkiem kazania, parafrazy modlitwy Pańskiej oraz napomnienia, będą przez księdza śpiewane. W tym celu podaje w dziele swoim obszerne wzory śpiewania nie tylko kolekt lecz i Listów i Ewangelij. Nie cofa się nawet przed udzielaniem ścisłych wskazówek dotyczących liturgicznego śpie-

[111]) Nie wyklucza to jednak, że i Luter zachował „Gloria", choć tego wyraźnie nie mówi, bo mógł wychodzić z założenia, że „Gloria" należy do „Kyrie", że stanowi z nim całość.

wu i podawaniem w tekście nut. Podkreślając z jednej strony mocno głoszenie Słowa Bożego, chce tę nauczającą część nabożeństwa zrównoważyć śpiewem. Dlatego nie tylko przez śpiew wspólnych pieśni wciąga cały zbór do czynniejszego udziału w nabożeństwie, lecz wprowadzając zwyczaj śpiewania przez księdza ustępów z Pisma Św., chce nadać nabożeństwu specjalny urok.

Wacław Adam wykazuje w swoim Porządku podobne tendencje, lecz przewiduje też inne możliwości. Oto nie nakazuje bezwzględnego śpiewania Epistoły i Ewangelii, lecz dopuszcza też jej zwykłe odczytanie. Z możliwości tej korzystano z pewnością bardzo często, tak, iż zwyczaj śpiewania Epistoły i Ewangelii nie zachował się na Śląsku. (Na Słowaczyźnie n. p. spotkać się dziś jeszcze można ze śpiewaniem Epistoły i Ewangelii).

W innym przypadku rzecz ma się znów odwrotnie: Luter wprowadził zamiast śpiewu modlitwy Pańskiej, jej parafrazę. Uznano to jeszcze za życia Lutra za pomysł niekoniecznie szczęśliwy. Wprawdzie Luter nie wyobrażał sobie parafrazy jako ciągle odmienne komentowanie słów modlitwy Pańskiej, domagał się bowiem, aby ona wraz z napomnieniem wygłaszana była „conceptis seu praescriptis verbis" [112]), lecz niemniej usuwała ona z nabożeństwa śpiew modlitwy Pańskiej, pozbawiając go tkwiącego w nim uroku. Wacław Adam nie zna takiej parafrazy, lecz każe modlitwę Pańską śpiewać. Nie zadziwi nas to zarządzenie, gdy sobie uświadomimy, iż parafraza ta jeszcze za życia Lutra zniknęła z nabożeństwa ewangelickiego.

Porządek Wacława Adama nie mówi nic bliższego o Credo. Luter przerobił Credo na piękną pieśń [113]) i tę śpiewał zbór cały zamiast dotychczasowego zmawiania wyznania wiary. Wacław Adam powiada lakoniczenie: „po Patrem następuje kazanie". Przypuszczać jednak wolno, choćby na podstawie licznych pieśni—wariantów na temat wyznania wiary, jakie z początku 17 wieku zachowały się na Śląsku i tak głęboko się zakorzeniły, że do najnowszych polskich kancjonałów używanych na Śląsku weszły i do

[112]) „Deutsche Messe", str. 31.

[113]) Ukazała się ona w 1524 roku („Deutsche Messe", str. 29, uwaga).

dziś bywają przed kazaniem śpiewane, iż już w 16 wieku za czasów Wacława Adama zwyczaj ten zadomowił się także i na Cieszyńskim [114]).

Co do konsekracji i dystrybucji Porządek nie podaje bliższych szczegółów. Luter proponował w 1526 roku — co się nie przyjęło [115]), — aby dystrybucję podzielić na dwie części. Chciał mianowicie, by po konsekracji chleba odrazu podać go komunikantom, potem dopiero konsekrować wino i rozdzielać. Poszedł w tym względzie, jak to wyraźnie zaznacza, za relacją Ewangelisty Łukasza i ap. Pawła, którzy podają, że Chrystus najpierw błogosławił chleb i dawał uczniom, a potem dopiero, „gdy było po wieczerzy", brał kielich i podawał wino. Projekt Lutra, jak powiedziano, nie przyjął się, a Porządek kościelny Wacława Adama pozwala się nam domyślać, że nie przyjął się i w Księstwie Cieszyńskim.

Jeszcze na jeden punkt warto zwrócić uwagę. Wspomniano już przy omawianiu poprzedniego artykułu, że Wacław Adam kazał usunąć elewację i ostensję. Otóż charakterystyczną jest rzeczą, iż Luter jeszcze w 1526 roku elewację zachowuje. Powiada, że ona harmonizuje dobrze z niemieckim Sanctus. Elewację pojmuje oczywiście inaczej, niż się ją pojmowało w kościele katolickim (adoracja!). Chrystus, powiada Luter, nakazał pamiętać o sobie. Podniesienie elementów to przypomnienie ludowi Chrystusa. Ceremonia ta utrzymała się w Wittenberdze do 1542 roku [116]), gdzieindziej zniknęła wcześniej. Wacław Adam pragnie ją stanowczo usunąć. Widać z tego, że w Księstwie Cieszyńskim utrzymała się ona do lat sześćdziesiątych i siedmdziesiątych 16 wieku i że z usunięciem jej nie szło bynajmniej tak łatwo, skoro jeszcze Katarzyna Sydonia w swoim Porządku z 1584 roku, nakaz usunięcia elewacji powtarzać musi.

Rzecz jasna, że jeśli chodzi o język używany w nabożeństwie, to musi zachodzić między „Deutsche Messe" a Porządkiem Wacła-

[114]) Por. ks. A. Wantuła „W sprawie naszych nabożeństw", patrz spis literatury.

[115]) Porządek kościelny wittenberski z 1533 już tego sposobu nie zna. Por. „Deutsche Messe", str. 34, uw. 1.

[116]) „Deutsche Messe", str. 34, uw. 2.

wa Adama różnica. Luter na miejsce łaciny wprowadził język niemiecki, choć i łaciny nie usunął z kościoła zupełnie. W pewnych częściach liturgicznych nawet w nabożeństwie niedzielnym dla ludu łacinę względnie grekę pozostawił, ustanawiając równocześnie ze względu na uczącą się młodzież i nabożeństwa, których znaczna część bywała odprawiana po łacinie. Zdecydowały o tym względy pedagogiczne. I Wacław Adam nie zdąża w swoim Porządku do zupełnego usunięcia łaciny z nabożeństwa. Pozostawia przecie możność śpiewania n. p. Gloria in excelsis po łacinie, Kyrie eleison po grecku, a nawet, w wielkie święta, prefacji łacińskiej w czasie odprawiania Wieczerzy Pańskiej. Idzie jednak w tym względzie jeszcze dalej, gdyż po Epistole przewiduje możność śpiewania pieśni łacińskiej, co mogło też mieć miejsce po kazaniu. Ma tu z pewnością na myśli zbory miejskie, gdzie w nabożeństwach mogła brać udział ucząca się młodzież.

Osobnych przepisów dla nabożeństwa na wsi i w mieście, nie podaje. Zaznacza tylko, że na wsi zamiast introitu, można śpiewać pieśń lub psalm.

Druga część rozdziału ósmego Porządku kościelnego Wacława Adama zawiera wskazówki dotyczące rodzajów i ilości nabożeństw. Idąc znów za wzorem, ustalonym przez Lutra, zachowuje Wacław Adam nabożeństwa ranne, jutrznie, oraz nabożeństwa popołudniowe, nieszpory. Mogły one być odprawiane pod warunkiem, że się nie będzie śpiewało w czasie ich trwania — jak powiada — „nieczystych lub bałwochwalczych antyfon lub responsoriów i kolekt". Co uznaje za czyste a co za nieczyste, nie podaje. Domyślić się możemy, że z pewnością chodzi mu o zaprzestanie wzywania świętych, może też partyj odnoszących się do kultu Matki Boskiej. Nabożeństwa, o których mowa, zatrzymać chce przede wszystkim ze względu na młodzież — jak u Lutra — gdyż na tych nabożeństwach można jej wpajać prawdy katechizmowe. Szczegółowszych przepisów jak mają być odprawiane te nabożeństwa, nie podaje. Brak ten nie trudno jednak uzupełnić na podstawie „Deutsche Messe", ewentualnie na podstawie Melanchtonowego „Unterricht der Visitatoren", który

opiera się, jeśli chodzi o porządek nabożeństwa, właśnie na „Deutsche Messe"[117]). Ranne nabożeństwa rozpoczynano śpiewem psalmów. Po śpiewie następowało kazanie na temat Epistoły, potem odśpiewanie antyfony, pieśni ambrozjańskiej Te Deum laudamus lub Benedictus czyli hymnu Zachariasza, modlitwa Pańska, kolekta. Kończono błogosławieństwem. Nabożeństwo nieszporne urządzano podobnie jak jutrzenne z tym, że kazanie wygłaszano na teksty starotestamentowe.

Zatem w niedzielę odprawiano trzy nabożeństwa: ranne, główne i wieczorne, przy czym pierwsze i trzecie służyć miało w pierwszym rzędzie nauczaniu młodzieży.

Osobno poświęcić trzeba kilka słów sprawie ilości nabożeństw w ciągu tygodnia. Reformacja luterska próbowała w pierwszych latach wprowadzić nabożeństwa we wszystkie dni tygodnia. Luter podał plan takich nabożeństw w „Deutsche Messe". Wyglądał on następująco: w poniedziałki i wtorki należało nauczać w czasie nabożeństwa katechizmu, a więc mówić na temat 10 przykazań Bożych, wyznania wiary, modlitwy Pańskiej, sakramentu chrztu i Wieczerzy Pańskiej; we środy należało przerabiać Ewangelię Mateusza [118]); czwartki i piątki poświęcone być miały rozpatrywaniu listów apostolskich, wreszcie w sobotę (po południu) należało rozpatrywać Ewangelię Jana.

Tak wyobrażał sobie Luter rozkład nabożeństw w ciągu tygodnia. Przez pewien czas próbowano się tego planu trzymać, lecz życie wskazało, iż nie da się on utrzymać. Brakowało po prostu chętnych do codziennego uczęszczania, choćby tylko na krótkie, nabożeństwa kościelne. Rychło też zaczęto wprowadzać ograniczenia ilości nabożeństw, najpierw po wsiach, potem w mieście. Przez jakiś czas przyjął się zwyczaj odprawiania, oprócz niedziel, nabożeństw z kazaniami w środy i piątki. Polecał to Melanchton w 1528 roku. Lecz i ten zwyczaj nie zakorzenił się i poszedł w zapomnienie. W drugiej połowie 16 wieku nie spotykamy już, są-

---

[117]) Por. „Deutsche Messe", str. 15 oraz Melanchtona „Unterricht"... str. 83—87.

[118]) Luter pisze, str. 16: „weil. scil. Mathäus, es ja zumal ein feiner Evangelist ist, für die Gemeine zu lehren, und (er) die gute Predigt Christi, auf dem Berge gethan, beschreibt und sehr zu Uebung der Liebe und Werk hält".

dząc z Porządków kościelnych, zwłaszcza po wsiach, nabożeństw w inne dni tygodnia, poza nabożeństwami niedzielnymi.

Ustawa Wacława Adama również nie zna już nabożeństw kościelnych w dni powszednie po wsiach. Jedynie w miastach pragnie utrzymać te codzienne ranne nabożeństwa, nie kładąc na nie zresztą większego nacisku. „Były by pożądane" — powiada o nich Wacław Adam. Pojmuje je raczej jako nabożeństwa szkolne. Nim się w szkole coś zacznie, dobrze by trochę w kościele pośpiewać. Porządek i skład tych nabożeństw był bardzo prosty: śpiew pieśni, odczytanie tekstu, rozmyślanie, modlitwa i błogosławieństwo. W Cieszynie, gdzie była ucząca się młodzież, można je było utrzymać, po wsiach, jak się rzekło, nie przyjęły się.

Nie mówi o tym wiele Porządek Wacława Adama, ale z kilku uwag wypowiedzianych na różnych miejscach możemy dociec, że i książę cieszyński za najważniejszą rzecz w nabożeństwie uważał głoszenie Słowa Bożego. Szedł w tej materii znowuż za Lutrem, który w „Deutsche Messe" wyraźnie powiada, że „największą i najprzedniejszą cząstką każdego nabożeństwa jest głoszenie i nauczanie Słowa Bożego" [119]). W rozdziale szóstym Porządku powiada książę cieszyński, że święta po to zostały ustanowione, „aby poszczególne ustępy historii lub dotyczące uczynków Chrystusowych, które w wierze wyznajemy, w pamięci prostego ludu zachowane, a łącznie z nimi artykuły wiary chrześcijańskiej rozpatrywane były". Chodziło mu więc przy zachowaniu stosunkowo wielkiej ilości świąt o to, by korzystając z nich, uczyć po prostu lud zasad wiary chrześcijańskiej, a przez to utwierdzać nabożne chrześcijańskie życie swoich poddanych. Moment pedagogiczny jest przez księcia podkreślony i w rozdziale siódmym, gdy nakazuje usunąć różne ceremonie, które, jego zdaniem, jako „bałwochwalcze", nie przyczyniają się do podnoszenia ludu, lecz utwierdzając go w sakramentaliźmie i w magicznym pojmowaniu sakramentu ołtarza, usypiają sumienie ludzkie. W rozdziale ósmym podkreśla znów konieczność nauczania młodzieży, zwłasz-

[119]) „Deutsche Messe", str. 15.

cza katechizmu, i wogóle docenia znaczenie głoszenia i objaśniania Słowa Bożego. Nie chcąc jednak pozbawiać nabożeństw specjalnie modlitewnych części, uwzględniając dalej dotychczasowe zwyczaje, zatrzymuje, jak widzieliśmy, dość bogatą część liturgiczną nabożeństwa, równoważąc przez nią części wybitnie nauczające. Jednakże głoszenie Słowa Bożego i utwierdzanie w nim zborowników wysunięte zostaje przez niego na pierwsze miejsce przy wszystkich obrzędach kościelnych, a także w nabożeństwie.

Dotychczasowe wywody wykazały, że reforma nabożeństwa na Śląsku Cieszyńskim w 16 wieku, dokonywała się ściśle według wskazań Lutra, że była, tak by powiedzieć można, wybitnie luterska. Nasuwa się ciekawe, lecz trudne do rozstrzygnięcia pytanie, czy ta luterskość wywodzi się z samego źródła, a więc wprost z dzieł Lutra, czy też jest pochodzenia wtórnego. Pewne szczegóły Porządku kościelnego Wacława Adama pozwalały by na przypuszczenie, że księciu cieszyńskiemu i jego duchowieństwu nie były obce dzieła Lutra. Nic by w tym dziwnego nie było. Wszak w rozdziale o chrzcie książę wyraźnie zakłada, że duchowni znają dziełko Lutra o chrzcie czyli t. zw. Taufbüchlein i do dzieła tego odsyła ich po bliższe szczegóły, dotyczące tego obrzędu. Kto tak bez wahania odsyła do czyjegoś dzieła w takiej sprawie, musi mieć pewność, że dzieło to nie tylko jest znane większości duchowieństwa, lecz że ono jest dostępne i to łatwo dostępne. Trudno bowiem przypuszczać, aby duchowni dopiero po wydaniu Porządku kościelnego rozpoczynać mieli specjalne za dziełkiem poszukiwania. Jeśli zaś „Taufbüchlein" znane było w Cieszyńskim, to czyż nie jest prawdopodobne, że były znane dzieła głośniejsze, a więc np. taka „Deutsche Messe"? W każdym razie nic takiego przypuszczenia nie wyklucza. Jeśli jednak o pewną odpowiedź na postawione pytanie chodzi, czy mianowicie Wacław Adam sam, oraz autor bezpośredni Porządku przy układaniu składu i porządku nabożeństw mieli przed oczyma wspomnianą pracę Lutra, czy też może pośrednio tylko tak bardzo do zapatrywań i wzorów wittenberskiego reformatora się zbliżyli, nie możemy dać stanowczej odpowiedzi, gdyż druga ewentualność rów-

nież nie jest wyłączona. Mógł książę korzystać n. p. z pracy Melanchtona „Unterricht der Visitatoren”, opartej na „Deutsche Messe”, jeśli o nabożeństwo chodzi, lub też z jakiegoś Porządku kościelnego, opartego na jednej lub drugiej pracy. Pewną n. p. jest rzeczą, że za czasów Wacława Adama znana była na Śląsku Cieszyńskim Agenda wittenberska, gdyż wspomniana jest kilka razy w owym uzupełnieniu Porządku Wacława Adama, o którym wspominaliśmy. W dodatku odnoszącym się do ślubu powiedziano najwyraźniej, że podany sposób odprawiania ślubu przełożony jest dosłownie z Agendy wittenberskiej. Dosłownie powiedziano tam tak: „O potwrzeny Stawu Manželskeho Nagdess slowo od slowa przeložieno z Witemberske agendi”. Na agendzie tej, opierającej się na Lutrze, można się było oprzeć i przy opracowaniu artykułu o nabożeństwie. Czy się oparto — nie wiadomo. Ostatecznie możemy tylko jeszcze raz stwierdzić, że reforma nabożeństwa dokonana przez Wacława Adama, nosiła na sobie piętno wybitnie luterskie, z podkreśleniem słowa „wybitnie”.

W związku z ósmym rozdziałem Porządku, pozostaje do rozpatrzenia kwestia języków, używanych w nabożeństwie. Mogliśmy już stwierdzić, że podobnie jak Luter, tak też książę cieszyński nie usuwał z nabożeństwa łaciny całkowicie. Pozostawił ją, zwłaszcza w miastach, w częściach nabożeństwa ściśle liturgicznych. Jednak zasadnicza teza reformatorów wittenberskich, iż nabożeństwa należy odprawiać w języku dla ludu zrozumiałym, została utrzymana i na Cieszyńskim. Porządek kościelny Wacława Adama nie pozostawia pod tym względem żadnych wątpliwości: wprowadza do nabożeństwa język zrozumiały podówczas dla ludu na Śląsku, mianowicie język czeski [120]). O języku tym jest kil-

[120]) Powiadamy: „zrozumiały na Śląsku“, możnaby jednak śmiało powiedzieć, że i w całej ówczesnej Polsce. Języki bowiem czeski i polski były do siebie bardziej zbliżone podówczas niż dzisiaj i z łatwością rozumieć mogli czeski język wszyscy Polacy. Hieronim Malecki w „Postyli domowej Lutra“ z roku 1574 roku powiada: „Dobry interpres, który z niemieckiego języka przkładać chce, musi dobrze po niemiecku rozumieć y też nie tylko dobrym Polakiem być y Phrases prawie, y właśnie używać, ale też musi y czeski ięzyk umieć, a o dla tego, iże Polski y czeski ięzyk yednaż mowa iest: okrom tego iże każdy ięzyk z nich ma swoie osobliwe Dlalectos seu proprietates“. Por. Wiszniewski, op. cit., str. 379 uw. 540.

ka razy w tekście Porządku mowa, czy to gdy chodzi o śpiew liturgiczny, czy też o czytanie Epistoły i Ewangelii, czy wreszcie o śpiew pieśni.

Sprawę języka czeskiego w obrębie t. zw. Śląska Cieszyńskiego, poruszono już w rozdziale drugim niniejszej pracy. Wskazano tam na fakt, że język czeski był językiem urzędowym w 16 wieku na terenie całego Śląska. Był to wynik wpływów i stosunków politycznych. Podobnie w 19 wieku na terenie Śląska Cieszyńskiego językiem urzędowym, właśnie wskutek stosunków politycznych, był język niemiecki, choć ludność autochtoniczna mówiła wyłącznie polskim językiem. Możnaby — per analogiam — wskazać i na teren byłego zaboru rosyjskiego, gdzie nikt przecie z faktu, iż językiem urzędowym był tam język rosyjski, nawiasem mówiąc w odróżnieniu od terenu cieszyńskiego trudniej lub wogóle niezrozumiały dla ludu, niż czeski na Śląsku, nie będzie wyciągał wniosków innych jak tylko ten, że język ten został tam wprowadzony i utrzymywał się dzięki specjalnym stosunkom administracyjno-politycznym. Podkreślić należy to mocno ponownie i na tym miejscu, aby z faktu z jakim się spotykamy, gdy o język chodzi, nie zechciał ktoś wyciągać mylnych wniosków.

A zatem — głosi Porządek Wacława Adama — w kościele obok łaciny, zredukowanej zresztą do minimum, używać można języka czeskiego t. j. morawskiego [121]). Z relacji tej wyłuskać

[121]) Ks. prałat Londzin w pracy swej „Jaki wpływ wywarła reformacja na ukształtowanie się stosunków polskich na Śląsku Cieszyńskim?" czyni z tego zarzut reformacji. Usiłuje mianowicie wykazać, że reformacja odbiła się szkodliwie na polskości Śląska. Jako pierwszy argument wytacza właśnie to, że podczas reformacji wzmogła się w Księstwie Cieszyńskim czeszczyzna — jak powiada — „ograniczona dawniej do czeskich dokumentów", op. cit., str. 8. W świetle przytoczonych w niniejszym ustępie faktów, jak i tego na co wskazano już poprzednio w rozdziale drugim, argument traci wartość. Na dwór królów polskich przecież reformacja nie wprowadziła czeszczyzny, a jednak tam mocno zadomowiona była i to znacznie wcześniej. Czy wprowadzenie języka czeskiego, jako języka liturgicznego, do ewangielickiego kościoła zaszkodziło polskości ludu? Sam ks. prałat daje na to odmowną odpowiedź podnosząc, iż w 1614 roku, po przejściu Adama Wacława na łono kościoła katolickiego, w czasie odbytej pielgrzymki szlachty i ludu z Cieszyńskiego do Kalwarii Zebrzydowskiej, kazanie dla szlachty odbyło się w języku niemieckim, dla ludu zaś w języku polskim (op. cit., str. 11). Książę Adam Wacław przeszedł na katolicyzm w 1610 r. Czyżby lud, gdyby poprzednio uległ wpływom czeszczyzny, w ciągu czterech lat znowu nauczył się polszczyzny? Nie można tak upraszczać sprawy, jak to ks. Londzin uczynił. Skłonni by-

możemy ciekawy fakt: oto dowiadujemy się, że zasięg wpływów języka czeskiego nie obejmował jedynie spraw urzędowych, lecz i kościelne. Wpływ polityczny czeszczyzny był w owym czasie tak silny, że przenikał nie tylko życie polityczne i administracyjne, lecz przedostał się i do kościoła, tak, że język czeski stał się na długi czas językiem liturgicznym, bo tak najlepiej i najtrafniej określić to można. I tak też na ową czeszczyznę, o której w Porządku kościelnym mowa, patrzeć należy. Język czeski w dobie reformacji, będąc dla ludu śląskiego zrozumiałym, wszedł w obręb kościoła jako język liturgiczny [122]).

Musiały się na to złożyć, obok już wyszczególnionych momentów, politycznego i administracyjnego, i inne przyczyny.

Z chwilą zaprowadzenia w księstwie zmienionego nabożeństwa, w którym duży nacisk położono na śpiewanie pieśni i głoszenie Słowa Bożego w języku zrozumiałym, nasunęła się konieczność postarania się o śpiewniki i Pismo Święte. Gdzież miano ich szukać jeśli nie w tych stronach, z którymi Śląsk najłatwiej nawiązać mógł łączność? Sięgano więc do pobliskich Moraw, gdzie już w dawniejszych czasach znano sporo różnych kancjonałów, skąd je najłatwiej było sprowadzać, a także zaopatrywać się w Biblie, których kilka wydań już się tam było ukazało. Przecież i w Polsce sięgano po Biblie czeskie i śpiewniki. Hieronim Malecki w przedmowie do „Postyli domowej" M. Lutra z 1574 roku mówi: „A iże

libyśmy do postawienia innego twierdzenia, słuszniejszego, choć może się na pierwszy rzut oka wydać paradoksalne, że mianowicie reformacja właśnie przez to, iż język czeski wprowadziła do kościoła, jako język liturgiczny, przyczyniła się znakomicie do utrwalenia polskości wśród ludu i w wielkiej mierze uodporniła go przed zalewem germanizacyjnym, jaki nadchodził. Na tym polu rozstrzygnęła się bowiem później sprawa narodowościowa ludu śląskiego. Na potwierdzenie tej tezy możnaby przytoczyć szereg argumentów ,zaczerpniętych z innej, cennej zresztą, pracy tegoż księdza Londzina, a mianowicie z dziełka „Polskość Śląska Cieszyńskiego"...

[122]) O analogię nie trudno: na Słowaczyźnie do dziś jest język czeski językiem liturgicznym w kościele ewangielickim. Używa się tam bowiem Kancjonału Trzanowskiego i Biblji czeskiej, t. zw. Kralickiej. Tłumaczenie Nowego Testamentu na język słowacki, dokonane przed kilku laty przez ks. Rohaceka, nie przyjęło się dotychczas i to nie tylko ze względu na zastrzeżenia, jakie co do tłumaczenia poczyniła naukowa krytyka (por. na ten temat artykul prof. Hornyanszkygo p. t. Rohackov preklad Noveho Zakona, zamieszczony w Nr 5 rocznika IV czasopisma „Viera a veda"), lecz i ze względu na tradycję. Lud, mówiący językiem słowackim, a rozumiejący dobrze czeski, nie widzi w tym fakcie żadnej anomalii.

Czechowie są pirwszy niżeli Polacy w przekładaniu Bibliey y inszych ksiąg Lutherowych na swoy Czeski ięzyk, a dla tegoż my polacy musieliśmy wiele słów od Czechów brać, y dzisieyszego czasu; a zwłaszcza w Teologiey wiele ich brać y onych używać musimy" [123]). Nie bez znaczenia był na Śląsku fakt, że po śmierci Kazimierza II, księcia cieszyńskiego, sprawował rządy w zastępstwie małoletniego Wacława Adama magnat morawski, Jan Pernstein. Wspomnieliśmy już, że darzyć miał on Braci Czeskich żywą sympatią. Cóż więc dziwnego, że popierając ruch reformacyjny w Księstwie Cieszyńskim, przejął on od Braci Czeskich ich wydawnictwa i rozszerzał na Śląsku Biblię i śpiewniki? Było to tym bardziej konieczne, iż w czasach, gdy reformacja obejmować poczęła kraj cały, a więc jeszcze przed rokiem 1550, nie można było dostać wogóle jakiegoś zbioru odpowiednich pieśni, ani też całego Pisma Świętego w języku polskim, bo ich jeszcze nie było. Pierwsze tłumaczenie polsko-ewangelickie Nowego Testamentu ukazało się dopiero w 1551 roku i to w odległym Królewcu, skąd daleka była droga na Śląsk Cieszyński. Śpiewników polskich w tym czasie, których by mogli byli używać luteranie na Śląsku, nie było wcale. Wprawdzie tu i tam poczęły w Polsce powstawać rękopiśmienne zbiory pieśni religijnych, lecz te nie mogły przecie odegrać znaczniejszej roli. Pierwszy polski śpiewnik religijny ukazał się dopiero w 1554 roku w Królewcu [124]), a i ten był tłumaczeniem kancjonału Braci Czeskich, dokonanym przez Walentego z Brzozowa. Przed nim pojawił się wprawdzie zbiorek pieśni Jana Seklucjana w Królewcu [125]), lecz z całą pewnością na Śląsk nie dotarł, ani też w Polsce nie odegrał ważniejszej roli. Pieśń religijna w Polsce rozwinąć się dopiero miała w drugiej połowie 16 wieku, kiedy to w miarę potęgującego się ruchu reformacyjnego, ale też i rozszczepiania się go, pojawiać się poczęły coraz to nowe wydania kancjonałów. Te właśnie momenty, obok

[123]) Patrz Wiszniewski, op. cit., str. 379, uw. 540.

[124]) Por. E. Oloff „Polnische Liedergeschichte"... str. 219 i 239.

[125]) Oloff podaje, str. 366/367, że się pojawił w 1551 — 1552, nie miał go jednak w ręce. Natomiast Wiszniewski, op. cit. str. 422 oraz 501, podaje, że zborek ten pod tytułem „Pieśni chrześciańskie dawnieisse y nowe, których Chrześcianie (tak w kościele iako y Doma) używać maią" pojawił się w 1559 roku.

już wyszczególnionych, przyczyniły się walnie do tego, że językiem kościelnym, jak powiedzieliśmy: liturgicznym, stał się w Księstwie Cieszyńskim w 16 wieku język czeski.

Gdybyśmy z kolei opowiedzieć chcieli jakie to były śpiewniki, których w dobie reformacji używali ewangelicy cieszyńscy, stanęlibyśmy wobec pewnych trudności. Sporo bowiem było różnych wydań śpiewników jeszcze przed rokiem 1568, w którym ukazał się Porządek kościelny Wacława Adama. Pierwszym, nieoficjalnym wprawdzie, śpiewnikiem Braci Czeskich, był śpiewnik z 1501 roku, wydany prawdopodobnie w Pradze [126]). Zawierał on 18 pieśni Braci Czeskich, resztę stanowiły pieśni pochodzenia utrakwistycznego i katolickie, takie, które nie raziły uczuć i zasad Braci Czeskich. Oficjalny śpiewnik Braci Czeskich ukazał się w 1505 roku, jednak ani jeden egzemplarz tego wydania się nie zachował. Nie zachował się też śpiewnik wydany w 1519 roku, który miał być drukowany w Litomieżycach. Nowe wydanie śpiewnika Braci Czeskich pojawiło się w 1531 roku w Boleslav Mlada (Jungbunzlau), później ukazało się u Pawła Seweryna w Pradze — 1541 — nowe opracowanie tego śpiewnika [127]), lecz znowuż nie zachował się żaden jego egzemplarz. Wreszcie na nowo zrewidowany śpiewnik Braci Czeskich ukazał się w Polsce, w Szamotułach, w 1561. Jest to najobfitszy w pieśni kancjonał Braci Czeskich. Opracowali go Jan Czerny, Jan Blahoslav i Adam Sturm. Poprzedzono go wstępem, który podaje dzieje śpiewników Braci Czeskich. Ten sam śpiewnik wydano ponownie w latach 1564 w Iwanczycach (Eibenschütz [128]), i w 1576 oraz w 1581 w Kralicach [129]).

---

126) Por. Realencyklopedie, t. X., str. 426 i nast., gdzie dość szczegółowo omówione zostały śpiewniki Braci Czeskich.

127) Kancjonał ten został przetłumaczony na polski przez konseniora Braci Czeskich, Walentego z Brzozowa i wydany w Królewcu w 1554.

128) Dr. J. Fischer w pracy „Ueber Sammlungen von bömischen geistlichen Liedern im Herzogthume Teschen“ podaje, że śpiewnik w Eibenschütz ukazał się w 1576 roku, a w Kralicach w 1615. Wykazuje on tu pochodzenie pieśni z Kancjonału Trzanowskiego i jak pieśni z jednego zbioru przechodziły do następnych i kto jest ich autorem.

129) Dla Braci Czeskich niemieckiego języka ukazał się w 1531 roku niemiecki

Takie były najważniejsze i najbardziej rozpowszechnione śpiewniki ne terenie Czech i Moraw i z nich mogli korzystać luteranie śląscy w dobie reformacji. Które wydania kancjonału były tu najliczniej w użyciu, nie da się dziś powiedzieć, dość, że śpiewnikiem, z którego tu śpiewano, mógł być jedynie kancjonał Braci Czeskich.

Podobnie trudno też dziś powiedzieć jakich Biblij tu używano za czasów Wacława Adama. Nie ulega tylko wątpliwości, że były to Biblie czeskie, bo to jasno wynika, jak już wykazano, z Porządku Wacława Adama. Wydań Biblij czeskich było do lat siedmdziesiątych 16 wieku dużo [130]). Pierwsze całkowite wydanie Biblii drukowanej pojawiło się w Pradze w 1488 roku. Na niej opiera się tak zwana Biblia kutenberska z 1489 i wenecka z 1506 roku. Na tych wydaniach opierała się znowuż Bibia wydana w 1537 roku w Pradze u Pawła Seweryna, dalej Biblia drukowana w Norymberdze w 1540 u Milchthalera, wreszcie t. zw. Biblia Melantrycha, wydana w Pradze w 1549 roku nakładem ucznia Melanchtona, Henryka Melantrycha. Biblia Melantrycha była w ciągu 16 wieku kilka razy wydawana a nie bez znaczenia musiał być tu fakt, iż jej tekst przed wydaniem uległ lekkiej rewizji na podstawie oryginału greckiego.

Oprócz powyższych wydań można było w dobie Wacława Adama korzystać i z wydań Braci Czeskich. Z polecenia ówczesnej głowy Braci Czeskich, Łukasza z Pragi († 1528), pojawiło się w 1518 roku w Jungbunclau tłumaczenie Nowego Testamentu, które było wogóle pierwszym wydaniem Nowego Testamentu

---

śpiewnik w Jungbunzlau. Nowe wydania tego śpiewnika ukazały się w 1545 i w 1566 roku. Patrz Realencyklopedie, t. X., str. 427 — 428.

[130]) Bardzo dobre i szczegółowe opracowanie różnych tłumaczeń Pisma Św., jakie się w ciągu wieków pojawiły w języku czeskim, podaje Eb. Nestle w 3 tomie Realencyklopedie w rozprawie „Bibelübersetzungen". Stamtąd zaczerpięto dane co do tłumaczeń czeskich, wyszczególnione w niniejszej pracy. Pomija się tu świadomie wymienianie tłumaczeń rękopisowych, jakie się pojawiły w wiekach średnich. I one były liczne. Dość powiedzieć, że już w 14 wieku zostały przełumaczone na język czeski przez różnych tłumaczy i w różnych latach wszystkie księgi Biblii. Tłumaczenia te opierały się oczywiście na Wulgacie. W polskim języku omawia czeskie tłumaczenia Biblii ks. Szlagowski we „Wstępie ogólnym... do Pisma Św.", str. 160 — 162, tom II.

przez Braci Czeskich. Tekst tego wydania uległ jednak gruntownej rewizji na podstawie języka greckiego, dokonanej przez Jana Blahoslava. Jako poprawiony więc ukazał się Nowy Testament Braci Czeskich w 1564 roku w pierwszym, a w 1568 w drugim wydaniu. Jedno i drugie wydanie było Wacławowi Adamowi dostępne [131]).

Nie mając możności przejrzeć wymienionych wydań, nie mogę powiedzieć ściśle z jakiej Biblii korzystał Wacław Adam przy opracowaniu Porządku. Zestawiając jednak teksty biblijne, cytowane w Porządku z tekstem Biblii weneckiej z 1506 roku, której egzemplarz jest moją własnością, mogę tylko stwierdzić, że nie była to Biblia wenecka. Ponieważ zaś wydanie weneckie nie różni się prawie od wydań, jakie się przed nim ukazały, można ustalić, że Biblia Wacława Adama musiała być późniejszego pochodzenia. Była nią Biblia z 1537, albo z 1549 roku. Nie znaczy to, jakoby w Księstwie Cieszyńskim nie były w użyciu inne wydania. Już sam fakt, iż Biblię wenecką z 1506 roku znaleziono niedawno w jednej z chat wioski Istebnej na Śląsku [132]), świadczy o tym dowodnie.

Powyższe zestawienie wydań śpiewników i Pisma Świętego w języku czeskim tłumaczy nam wyraźniej ów fakt dość dziwny na pierwszy rzut oka, że mianowicie w Księstwie Cieszyńskim w dobie reformacji używało się w kościele także języka czeskiego, że stał się on tu językiem liturgicznym. Zadecydowała o tym po prostu łatwość nabycia Biblii i kancjonałów czeskich, wynikająca ze specjalnych stosunków administracyjno - politycznych. I jest to doprawdy zdumiewające, iż mimo penetracji tego języka w dziedzinę polityczną, administracyjną i kościelną, lud, polskim

---

131) Bracia Czescy przystąpili też do pracy nad przetłumaczeniem całej Biblii z oryginalnego tekstu, więc także z hebrajskiego. Prace rozpoczęto w 1577, ukończono w 1593 roku. Całą Biblię wydano w Kralicach na Morawach, stąd się zwie kralicką. Ukazywała się ona najpierw w częściach, mianowicie w 6 częściach, z tego powodu bywa też nazywana „sestidelna". Pracował nad nią Jan Blahoslav wraz z gronem współpracowników, między którymi byli: Andrzej Stefan, Jan Aeneasz, Jan Capito, Paweł Jesenius, Albrecht Nikolai i Łukasz Helitz. Nowy Testament w Biblii kralickiej jest tłumaczeniem Blahoslava z 1564 roku.

132) Obecnie jest ona moją własnością.

mówiący od wieków językiem [133]), polski język, jako swój macierzysty, zachował na Śląsku Cieszyńskim prawie nieskalany i do dziś pieści uszy znawców swoim archaicznym, staropolskim zabarwieniem.

9) *O pogrzebie.*

Ostatni artykuł swego Porządku kościelnego poświęcił Wacław Adam obrzędowi pogrzebowemu. Zaraz w pierwszych słowach usiłuje podkreślić poważny i chrześcijański charakter tego obrzędu. W tym celu poleca, by w miastach odprawiał pogrzeb kantor, ewentualnie ksiądz w towarzystwie nauczyciela, jeśli tego ktoś zażąda. Godny sposób odprawienia pogrzebu wymaga jednak także liczniejszego udziału uczestników. Dlatego poleca książę, aby o mającym się odbyć pogrzebie donoszono na czas, by wszystko jak należy można było przygotować, zawiadomić o nim sąsiadów i członków cechu. Aby zaś pewien porządek mógł być co do terminu przestrzegany, należy ustalić godziny, w których się będzie odprawiało pogrzeb. Jeśli ma to być godzina popołudniowa, to nie powinna ona przeszkadzać nabożeństwu nieszpornemu. W zimie najlepiej przeznaczyć na ten cel jedną stałą godzinę, w lecie można ustalić dwie.

Idąc za wskazaniami reformatorów [134]), znosi książę msze zaduszne, jako też odprawianie Requiem i wigilij [135]). Usunąć pragnie również zwyczaj noszenia świec, gdyż widzi w tym zwyczaju zabobon pochodzenia pogańskiego. Pragnie natomiast wprowadzić śpiew odpowiednich pieśni, jakkolwiek godzi się na pozostawienie pięknych, jak powiada, responsoriów, to znaczy liturgicznego śpiewu. Przewiduje wreszcie możność krótkiego przemówienia czyli kazania, jak powiada: napomnienia.

---

[133]) Biermann w „Geschichte des Herzogthums Teschen", sr. 162, choć Niemiec, otwarcie wyznaje, że z wyjątkiem elementu niemieckiego, jaki się znajdował po miastach, zwłaszcza w Bielsku, „war... die Bevölkerung der übrigen Stadtcommunen beinahe ausschliesslich polnisch".

[134]) Por. Augustana, artykuł XXIV.

[135]) Melanchton pisze na ten temat tak: „Denn solten die seelmessen, Vigilien und der gleichen geltn, so künd man die sunde durch werck ablegen" — patrz op. cit., str. 76.

Taka jest treść artykułu o pogrzebie.

To co w nim najmocniej jest podkreślone, to godny, chrześcijański sposób odprawienia pogrzebu. Należy to czynić „z powodu radosnego zmartwychwstania, co zaiste jest dla chrześcijanina wielkim pocieszeniem". Niezawodnie musiał mieć po temu powody, które go skłaniały właśnie do akcentowania zacności tego obrządku. Naogół bowiem wszędzie w tej dziedzinie panował w owym czasie nieład. Ludzi grzebano byle jak. Udział ludności w pogrzebie bywał mały i taka gdzieniegdzie pod tym względem panowała obojętność, że za trumną nie szedł nikt, lub dwoje, troje ludzi [136]). Dochodziło do tego, że grabarze musieli, w braku kogo innego, zmawiać nad grobem przepisane modlitwy. Nie lepiej przedstawiać się musiały stosunki i w Księstwie Cieszyńskim, skoro książę tak mocno akcentował zacność obrzędu pogrzebowego, nakazując, by nie tylko ktoś z ramienia kościoła brał w pogrzebie udział, lecz i sąsiedzi, a zwłaszcza członkowie danego cechu, jeżeli zmarły był jego członkiem.

Wacław Adam usiłuje nadać obrzędowi pogrzebowemu znamiona aktu kościelnego, jaki dawniej, w pierwszych wiekach istnienia kościoła, posiadał. Nie jest w tym usiłowaniu osamotniony, gdyż w tym kierunku szły również dążenia reformacji luterskiej. Obrzęd pogrzebowy, jako akt kościelny, składać się miał z pieśni, modlitwy i odczytania odpowiednich wersetów biblijnych, zaś w pewnych wypadkach wchodził w skład tego obrzędu śpiew liturgiczny i przemówienie [137]).

Czy w związku z tym obrzędem praktykowane były inne jakieś ceremonie, nie wiadomo. Przypuścić jedynie można, że istniał zwyczaj noszenia na przedzie orszaku pogrzebowego krzyża [138]). Zwyczaju dziś rozpowszechnionego na Śląsku Cieszyńskim, t. zw. błogosławienia do grobu, oraz innego, mianowicie zrzucania na

---

[136]) Por. Caspari, op. cit., str. 203.

[137]) Caspari, str. 199.

[138]) Zwyczaj ten rozpowszechniony był zwłaszcza w Saksonji. T. zw. Stary brandenburski Porządek kościelny z 1540 roku wyraźnie go poleca, por. Caspari. str. 202. Bywały jednak wypadki, że zabraniano noszenia krzyża.

trumnę grudek ziemi przez księdza, najprawdopodobniej nie znał ewangelicki kościół na Cieszyńskim w 16 wieku [139]).

W związku z tym artykułem warto jeszcze zwrócić uwagę na jeden drobny szczegół. Powiedzieliśmy już, że Wacław Adam w Porządku kościelnym usuwa zwyczaj noszenia w czasie pogrzebu zapalonych świec. Otóż jest charakterystyczne, że w początkach swoich rządów w związku z zatwierdzaniem statutu cechu szewskiego dla Strumienia i innych miast, w jednym z artykułów polecał wręcz coś przeciwnego. Mianowicie jeden z artykułów owego statutu z 1547 roku powiadał, iż „w razie wypadku śmierci jednego z członków cechu [140]), dwaj młodsi majstrowie mają się zająć urządzeniem pogrzebu, przy którym 4 z cechu ma nieść trumnę ze zwłokami, 6 ma nieść świece zapalone około trumny, by pogrzeb przystojnie wyglądał, pod karą ½ funta wosku". Instrukcję powyższą dzieli od Porządku kościelnego 21 lat. Z zestawienia jednego z drugim poznajemy, iż w 1547 roku książę Wacław Adam nie miał jeszcze ustalonych poglądów na pewne sprawy związane z reformą kościoła, że więc ewolucja w jego zapatrywaniach dokonywała się dopiero z biegiem lat. Drobny ten szczegół jest też świadectwem, że reforma kościoła postępowała na Śląsku Cieszyńskim umiarkowanie, powoli i stopniowo.

---

[139]) Tak sądzić wolno na podstawie tego, co na ten temat pisze Caspari, — str. 203 — 204.

[140]) Patrz Ks. O. Zawisza „Dzieje Strumienia", str. 19 i 21.

ROZDZIAŁ IV.

PORZĄDEK KOŚCIELNY KATARZYNY SYDONII.

Spuściznę po zmarłym przedwcześnie, bo w pięćdziesiątym roku swego życia, księciu Wacławie Adamie, objęła jego druga żona, księżna saska, Engern i westfalska, Katarzyna Sydonia. Na nią to spadła teraz także troska o dalszy byt, rozwój i utwierdzenie reformacji w Księstwie Cieszyńskim. Jej i Wacława Adama syn, prawowity dziedzic księstwa, Adam Wacław, był jeszcze za młody by rządzić, więc ona — matka — jak mogła, tak sobie z trudną sztuką rządzenia radziła. I przyznać trzeba, że stanęła na wysokości zadania. Ujęła rządy w księstwie mocną ręką i mając szczerze dobro poddanych na sercu, pragnęła, by wszędzie panował ład i porządek.

Ład ten pragnęła widzieć przede wszystkim w kościele. Boleć tylko musiała, że tu nie wszystko tak się układało, jak by rada była widzieć. Smuciło ją, gdy dochodziły do niej wieści, że często na niwie kościelnej powstają najrozmaitsze nieporozumienia, że nie ma jedności nawet między sługami Bożymi, że krótko mówiąc Porządek kościelny, wydany przez jej męża, nie jest respektowany i że wobec tego dawne zwyczaje, których jako ewangeliczka uznać nie chciała i nie mogła, nadal wśród ludu się utrzymują, zagrażając przez to połowicznością reformatorskiemu dziełu. Gdy więc stosunki dojrzały i wydawało się, że dłużej w takim stanie trwać nie podobna, postanowiła przypomnieć Porządek kościelny męża, rozszerzyć go, uzupełnić — i srogimi zagrozić karami tym, którzy by się ośmielili do niego nie stosować. Zasięgając ra-

dy swoich nadwornych i miejskich kaznodziejów, jako też stałych swoich rajców, przepracowała dawniejszy Porządek i ogłosiła go dnia 24 kwietnia 1584 roku. Porządek ten nazywamy Porządkiem kościelnym Katarzyny Sydonii.

Powody wydania tego Porządku są więc znane. Poprzedni nie zakorzenił się, oprócz tego zaś życie domagało się uzupełnień, ściślejszego określenia i ustalenia pewnych rzeczy. We wstępie do tego odnowionego Porządku opowiada o tym Katarzyna Sydonia dość obszernie. Rada miejska Cieszyna i mieszczaństwo zanosili skargi na nieład panujący w stosunkach szkolnych i kościelnych, zwracając równocześnie uwagę na niedostateczność przepisów, mających regulować życie kościoła i szkoły. Gdy skargi i żale stały się zbyt natarczywe, przystąpiła księżna wraz z doradcami do opracowania nowych przepisów. Opracowywała je na podstawie pisemnego materiału, jakiego jej dostarczyli członkowie Rady Miejskiej i mieszczanie, mając za główną podstawę — jak to sama wyraźnie zaznacza — Porządek kościelny Wacława Adama. W ten sposób doszło do wydania tego nowego Porządku.

Porządek ten, w odróżnieniu od pierwszego, już był znany. Wspomina o nim Biermann, choć brzmienia jego nie zna [1]), potem zaś prof. Skalsky publikuje po raz pierwszy pełny jego tekst. Uczynił to w roczniku „Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Oesterreich" w 1901 roku [2]). Za nim powtórzył tekst jego Emil Sehling w trzecim tomie swego wydawnictwa „Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts" [3]). Porządek ten nie był jednak dotąd przedmiotem szczegółowszej analizy, dlatego też, po omówieniu pierwszego cieszyńskiego Porządku kościelnego 16 wieku, zapoznamy się pokrótce z jego treścią, starając się uwydatnić zwłaszcza to, co on w stosunku do swego wzoru, na którym się opiera, wnosi nowego.

Różni się on od Porządku Wacława Adama przede wszystkim językiem. Wacław Adam wydał swój Porządek w języku czeskim,

---

[1]) Patrz „Geschichte des Protestantismus"... str. 182, uw. 19.
[2]) Patrz spis literatury.
[3]) Patrz spis literatury. Sehling, op. cit. str. 458 — 463.

Katarzyna Sydonia w języku niemieckim. Tak przynajmniej sądzić trzeba na podstawie odpisów jakie się zachowały, a nie mamy żadnych powodów, które by skłaniały do innych przypuszczeń. Przeciwnie, uwzględniając niemieckie pochodzenie księżnej można zrozumieć, że ustawę tę w języku niemieckim wydać postanowiła. W czasach, w których żyła, językiem urzędowym w księstwie był język czeski, lecz równocześnie był to okres wzmagania się wpływów języka niemieckiego. Język ten, począwszy od końca 16 wieku zaczyna się coraz częściej pojawiać jako drugi język urzędowy w księstwie, a w połowie 17 wieku staje się prawie wyłącznie językiem władz. Mogła więc Katarzyna Sydonia z końcem 16 wieku posługiwać się językiem tym przy wydaniu nowego Porządku.

Nie wchodząc w ocenę filologiczną języka, ograniczymy się do stwierdzenia, że jest dziwnie zawiły i że wobec tego nastręcza przy tłumaczeniu duże trudności.

Druga, uderzająca na pierwszy rzut oka różnica, jaka zachodzi między jednym a drugim Porządkiem, dotyczy objętości. Porządek Katarzyny Sydonii jest znacznie, nieomal dwa razy obszerniejszy od Wacławowego. Jest to wynikiem nie tylko uzupełnień przez szereg nowych artykułów, jakich Porządek Wacława Adama nie posiadał, lecz także i obszerniejszego rozwinięcia niektórych paragrafów dawnego Porządku. Te nowe partie Porządku są oczywiście najciekawsze i dla nas najwartościowsze, gdyż stanowią cenne uzupełnienie tego, czego z Porządku Wacława Adama dowiedzieć się mogliśmy o stanie ewangelickiego kościoła w Księstwie Cieszyńskim 16 wieku.

Tych nowych artykułów w Porządku Katarzyny Sydonii jest pięć. Dotyczą one, jak to z ich tytułów widać, spraw istotnie dla życia kościelnego ważnych. Dwa z nich umieszczone zostały zaraz na początku Porządku po przedmowie, trzy dalsze stanowią jego zakończenie. Dwa pierwsze traktują „O proboszczach, sługach kościoła i szkoły" i „O wyborze kaznodziejów i sług kościelnych", ostatnie „O skarbnicy kościelnej", o „Wizytacji szkoły",

wreszcie zaś dodano też ogólne postanowienia dotyczące wprowadzenia w życie całego Porządku.

W dalszym więc ciągu omówimy najpierw artykuły świeżo dodane w stosunku do Porządku Wacława Adama, po czym zwrócimy również uwagę na zmiany wprowadzone przez księżnę do artykułów opracowanych i wydanych już przez jej męża.

1) *O proboszczach, sługach kościoła i szkoły.*

Artykuł ten przede wszystkim kreśli nam obraz smutnych stosunków, panujących wśród ówczesnego duchowieństwa. Panowała wśród niego niezgoda, co w wyniku nieraz wywoływało zgorszenie. Duchowni często wiedli ze sobą spory, odnosili się do siebie nieżyczliwie, jeden na drugiego zanosił skargi, starając się wzajemnie utrudniać pozycję swoją zarówno u władz jako też wśród zborowników. Dochodziło do tego, że w zapamiętaniu łżono się z ambon wzajemnie. Z wyrażenia, że intrygi zmierzały nie tylko do osłabienia przeciwnika, lecz że jeden drugiego starał się „wygryść", możemy się domyślać, że walka toczyła się o wyższe stanowiska i wpływy. Kłótnie wywoływały zgorszenie i niechęć do duchowieństwa, potęgowaną jeszcze przez przykry fakt, iż duchowni wtrącali się nieraz do spraw nie swoich. Wynikiem tego było, że naogół kaznodzieje nie cieszyli się zaufaniem zborowników, przeciwnie, uskarżali się na brak szacunku i posłuszeństwa.

Temu przykremu stanowi chce księżna położyć kres. Dlatego wydaje surowe polecenia, zmierzające do ukrócenia niewłaściwego stanu rzeczy. Przypomina więc duchowieństwu jego powołanie i zadania, mianowicie, że mają być nauczycielami Słowa Bożego, odnosić się do wszystkich przyjaźnie i z pokorą, żyć obyczajnie i w pokoju, świecić dobrym przykładem i z największą gorliwością pilnować swego powołania i urzędu. Zabrania mieszania się do nie swoich spraw, poleca czuwać nad swoim językiem, kierować się dobrocią i nie łżyć ludzi z ambon, tym mniej siebie wzajemnie, zaś celem dania dobrego przykładu i jedności, uczęszczać również na kazania innych, by parafianie, widząc jedność, mogli

ich naśladować i odnosić się do nich z należnym szacunkiem, miłością i czcią. Zabrania też księżna lekkomyślnego wnoszenia skarg, zarządzając, by jej donoszono o osobach, które przez swą lekkomyślność narażają na szwank jedność i zgodę, a to celem niezwłocznego ukarania mącicieli.

Jak widać z treści omawianego artykułu, stosunki kościelne w księstwie pozostawiały wiele do życzenia. Było to winą nie reformacji, lecz przede wszystkim tego stanu, w jakim znajdował się kościół w przededniu reformacji i niskiego poziomu intelektualnego i religijnego dotychczasowych księży. Nie wiele posiadamy danych o nich z okresu przedreformacyjnego, słusznie jednak sądzić można, że nie przedstawiali się lepiej od tych, z jakimi się spotykał sam Luter i inni wizytatorowie nie tylko w czasie pamiętnych wizytacyj z 1527 roku, lecz i w latach następnych. Braki, z którymi walczyć musiał ewangelicki kościół w Niemczech w czasie powstawania, zwłaszcza zaś brak odpowiedniego ludzkiego materiału, były, jak widzimy, dotkliwie odczuwane i w Księstwie Cieszyńskim. Wśród pracowników w kościele było z pewnością jeszcze sporo takich, którzy zamiast opuścić stanowiska dotychczasowe, woleli się przyłączyć do nowego ruchu. W rezultacie zaś, zamiast być pionierami Ewangelii i nowego zrozumienia i przeżywania istoty chrześcijaństwa, stawali się ciężarem ewangelickiego kościoła, opóźniając jego pochód zwycięski i przenikanie w życie. Jest to też zawstydzające dla ówczesnego duchowieństwa, że Katarzyna Sydonia musiała rozpoczynać swą pracę w kościele od uporządkowania stosunków między duchownymi. Z tonu, w jakim przemawia, można wyczuć, że jest zdecydowana zaprowadzić między nimi ład i to za wszelką cenę. Ponieważ zdawała sobie sprawę, że — jak to wypowiedziała we wstępie — nawet najlepsza ustawa jest bez znaczenia, jeśli się jej nie zachowuje, akcentuje kilka razy specjalnie w tym artykule, iż nie stosujących się do jej zarządzeń spotka surowa kara. Wyczuwa się, że słowa te nie były wypowiedziane na wiatr, lecz że księżna była zdecydowana wymusić dla swych rozporządzeń posłuszeństwo, gdyby się okazała tego potrzeba.

W artykule, o którym mowa, poruszono jednak dwie jeszcze i to bardzo ciekawe rzeczy. Pierwsza odnosi się do nauki, jakiej mieli udzielać księża, druga dotyka władzy kościelnej.

Już niejednokrotnie mieliśmy sposobność podkreślić wybitnie luterski charakter reformacji w Księstwie Cieszyńskim. Widzieliśmy to zwłaszcza przy omawianiu przez Wacława Adama sakramentu chrztu i Wieczerzy Pańskiej, następnie w artykule o reformie nabożeństwa. Katarzyna Sydonia podkreśla tę luterskość bardzo dobitnie wówczas gdy przypomina duchownym ich zadania i obowiązki. Słudzy kościoła i szkoły — powiada — powinni kształcić słuchaczy w nauce z „pism biblijnych, prorockich i apostolskich zgodnie z Konfesją augsburską i pismami Lutra", w szkołach zaś na podstawie katechizmu Lutra. Luterski charakter reformacji został więc podkreślony wyraźnie i nie wynika on z Porządku Katarzyny Sydonii, jak to miało miejsce u Wacława Adama, pośrednio tylko, z treści poszczególnych artykułów, księżna bowiem obecnie wyraźnie już wymienia czego, jakich ksiąg należy się trzymać w nauce w kościele i w szkole.

Nie chcielibyśmy wyczytać z tych słów więcej, niż zawierają, ale wydaje się rzeczą słuszną zwrócić na nie specjalną uwagę. Wacław Adam ograniczał się w swojej ustawie do akcentowania, że należy „czystą" naukę głosić i usuwać bałwochwalcze ceremonie. Rozumiał przez to, jak wykazaliśmy, naukę luterską. Katarzyna Sydonia woli wyraźniej zaznaczyć ten luterski charakter reformacji. Aby zaś nie było żadnej pod tym względem wątpliwości, wyszczególnia dwie najważniejsze księgi symboliczne luterskiego kościoła, mianowicie Konfesję augsburską i katechizm Lutra, polecając równocześnie i inne jego pisma.

Powstaje pytanie w jakim celu to czyni. Czy tylko aby uświadomić czytelników i wskazać gdzie zostały ujęte istotne zasady nauki ewangelickiego kościoła? Czy też powodowały nią inne myśli, a może pewne obawy? Nie trzeba wyciągać z tego zbyt daleko idących wniosków i odrazu przypuszczać, że w Księstwie Cieszyńskim zanosiło się na jakieś spory religijne lub że luterskiemu charakterowi reformacji cieszyńskiej zagrażało bezpośrednio jakieś

niebezpieczeństwo, nie, wniosek podobny był by zupełnie zbędny; raczej przypuścić można, że księżna, w obawie, iż może nadejść niebezpieczeństwo, z góry już przez wyraźne zaznaczenie czego się trzymać należy, pragnęła zapobiec rozdarciu obozu reformacyjnego i sporom mogącym wyniknąć na tle odmiennego pojmowania nauki. Takie ujęcie sprawy staje się tym bardziej prawdopodobne, gdy sobie uświadomimy, że lata rządów Katarzyny Sydonii to właśnie okres, gdy w sąsiadujących księstwach toczyły się spory, będące echem nieporozumień teologów niemieckich, więcej, gdy kryptokalwinizm przeradzał się coraz wyraźniej w otwarte przyznawanie się do zasad głoszonych przez reformatora genewskiego i gdy w wyniku tego w obozie luterskim coraz wyraźniej przygotowywał się okres ortodoksji, co między innymi znalazło swój wyraz w ostatniej Księdze symbolicznej kościoła luterskiego, w „Formula Concordiae".

Mieliśmy już możność poruszyć sprawę kalwińskich wpływów na Śląsku Cieszyńskim i stwierdzić, że jest mało prawdopodobne, by one w czasach Wacława Adama doszły do większego znaczenia. Wskazaliśmy natomiast na fakt, iż wzmagały się one w okolicznych księstwach coraz bardziej właśnie pod koniec 16 wieku. Wynikiem tego było i to, że tam, gdzie książęta stali na gruncie reformacji Lutra, podkreślano coraz dobitniej luteranizm i księgi symboliczne luterskiego kościoła, zwłaszcza Augustanę i domagano się od kandydatów na kaznodzieji oświadczeń, iż zgodnie z tymi właśnie księgami głosić będą naukę. Mocne podkreślenie zasad nauki luterskiej miało zażegnać niebezpieczeństwo, które mogło grozić lub zagrażało ze strony kalwinizmu.

Księstwo Cieszyńskie, jak to już nieraz mieliśmy sposobność zaznaczyć, utrzymywało dość bliskie stosunki z księstwami Dolnego Śląska, gdzie z tymi tendencjami kalwinizującymi miano do czynienia. Katarzyna Sydonia musiała być poinformowana o tym, co się działo u sąsiadów. Nie możemy wprawdzie nic pewnego powiedzieć, czy w swym księstwie księżna aktualnie miała do czynienia z niebezpieczeństwem kalwińskim, to jednak pewne, że mogło ono lada chwila zjawić się również na jej terytorium, że

więc księżna musiała przewidywać to i z góry zapragnęła położyć mu tamę przez wyraźne przypomnienie, że reformacja w Cieszyńskim ma być oparta na księgach symbolicznych luterskiego kościoła, że więc zgodnie z tymi właśnie księgami duchowni winni nauczać lud pospolity i mieszczan. Zarządzenie jej uznać więc należy za swego rodzaju środek prewencyjny przeciwko niebezpieczeństwu rozbicia jedności kościoła w księstwie.

Tak też, zdaniem naszym, tłumaczyć należy to mocne i wyraźne podkreślanie luterskich ksiąg symbolicznych jako ksiąg obowiązujących w Księstwie Cieszyńskim.

Lecz jeszcze z innego też powodu omawiany artykuł jest nader ważny. Porusza on mianowicie, coprawda tylko ogólnikowo, kwestię władzy i hierarchii kościelnej w Księstwie Cieszyńskim. Wiemy dość dobrze jak się ta sprawa przedstawiała gdzieindziej, o Śląsku Cieszyńskim wiadomości w tej mierze posiadamy nader szczupłe. Tym cenniejsza jest właśnie wzmianka w pierwszym artykule Porządku kościelnego Katarzy Sydonii, która brzmi: „Gdyby się zaś zdarzyło gdzieś u naszych proboszczów wiejskich coś takiego, w czym nie mogli by się zorientować albo tego rozstrzygnąć, powinni udać się do dziekana i jego kolegów (kolegium) i przedstawić tę sprawę".

Dowiadujemy się więc z tej właśnie wzmianki o fakcie znanym już z Porządku Wacława Adama, że w Księstwie Cieszyńskim istniał urząd dziekana. Nowym szczegółem jest to, o czym nie wspomina jeszcze Porządek Wacława Adama, że mianowicie przy boku dziekana znajdowało się jakieś kolegium, które wspólnie z dziekanem załatwiać miało trudniejsze do rozstrzygnięcia sprawy.

Trudno na podstawie tej krótkiej wzmianki wyrobić sobie dokładny pogląd na sprawę ukształtowania się władzy kościelnej w księstwie, spróbujmy jednak, posługując się analogiami wziętymi z sąsiednich księstw, dojść do pewnych wniosków.

Wszyscy duchowni ewangeliccy w zrozumieniu reformacji luterskiej byli i są sobie równi. Jednak ze względu na ład i porządek uznano za rzecz konieczną, by kierownictwo sprawami kościelnymi oddane było w ręce wybitniejszych jednostek. Sprawa ukształ-

towania się władzy kościelnej wysunęła się więc sama przez się, wysunęło ją życie.

Dość też rychło zaczęto ustanawiać w poszczególnych księstwach urzędy t. zw. starszych (seniorów), nad którymi znowu czuwali t. zw. superintendenci. Już Melanchton w 1528 roku w swojej „Unterricht der Visitatoren" poświęca jeden artykuł właśnie sprawie ustanowienia urzędu superintendenta [4]). Było to w wielkiej mierze wynikiem wizytacyj przeprowadzonych w latach 1527 — 1528 przez komisje wizytacyjne [5]), które wykazały konieczność powołania do życia organów kościelnych, które by dbały o ład w zborach, o to, by głoszono czystą naukę, należycie sprawowano sakramenta, odprawiano też nabożeństwa zgodnie z przepisami Porządków kościelnych, wreszcie, by i życie duchownych odpowiadało stanowi duchownemu i zaprowadzona została karność kościelna. Bez nadzorczych władz kościelnych trudno było by sobie wyobrazić przeprowadzenie reformy kościelnej nie tylko w Niemczech, lecz wszędzie, gdzie reformację przyjęto przychylnie.

Jeśli zaś chodzi o teren Śląska, to i tu wcześnie już słyszymy o ustanawianiu władz kościelnych. Dowiadujemy się więc, że w Jägerndorfie (Karniów) margrabia Jerzy już w 1533 roku lub też nieco później ustanowił urząd superintendenta [6]), któremu podlegali seniorowie, wybierani w poszczególnych okręgach. Ustanowił on też zjazdy synodalne (synody) duchowieństwa, na których rozpatrywano zagadnienia religijne i kościelne [7]).

Nie możemy ustalić dokładnie kiedy wprowadzono urząd su-

---

[4]) Op cit., rozdział XVIII „Von verordung des Superattendenten".

[5]) Por. Realencyklopedie, t. X, str. 481

[6]) Por. Fuchs, V Stück. str. 18.

[7]) Sprawa Porządku kościelnego z 1533 roku dla Karniowa (Jägerndorfu) nie jest dotychczas wyjaśniona. Eberlein, Silesiaca. str. 217 — 218, wypowiada pogląd, — wbrew temu co od Fuchsa, l. c., dowiedzieć się można. — że osobnego Porządku kościelnego dla Karniowa w tym czasie wogóle nie było, że margrabia Jerzy zaprowadził po prostu w swojej posiadłości Porządek frankoński i że wzmiankę tę mylnie odnosi się — jak to czyni większość badaczy — do jakiegoś osobnego Porządku kościelnego „jägerndorfskiego". Dla naszych rozważań nie ma to znaczenia. Treść tego t. zw. Porządku jägerndorfskiego z 1533, podaje Fuchs op. cit., V Stück. na str. 19 — 20. Znać na nim wpływ Melanchtona „Unterricht"...

perintendenta i seniorów w Księstwach Lignickim i Brzeskim. Przyjął się jednak wśród badaczy pogląd, iż stało się to już przed 1542 rokiem [8]). Wynikało by to z faktu, iż Porządek kościelny z 1542 roku, zaprowadzony w Lignicy i w Brzegu, zna już te urzędy, określa tylko bliżej ich zakres działania. Mieli oni baczyć, aby jednakowa — t. j. luterska — nauka i życie chrześcijańskie zachowywane były, a to, co się jej sprzeciwia, zostało usunięte.

Porządek kościelny z 1542 roku przewidywał tu urząd superintendenta i seniorów. Całe księstwo podzielone zostało na okręgi senioralne [9]), w których sprawowali pieczę seniorowie, mianowani przez księcia. Seniorowie jak i proboszczowie podlegali superintendentom, których w 1542 roku w Brzegu było dwóch. Byli nimi proboszczowie kościoła św. Mikołaja oraz kaznodzieja nadworny [10]). Ze stanu takiego nie byli jednak zadowoleni pastorowie. To też ich grono wystosowało do księcia petycję — 1557 — w której proszą, by ze względu na ład jednego tylko ustanowić superintendenta, który by nie był obarczony zajęciami zborowymi. Książę jednak prośbie tej odmówił. Z powyższego widać, iż urząd superintendenta nie był tu stanowiskiem samodzielnym, lecz że po prostu poruczano zajętym pracą zborową proboszczom funkcje superintendenta, na czym cierpiał z pewnością jeden i drugi urząd. Gdy się zważy, iż zwierzchnią władzę w kościele sprawował sam książę, będziemy mieli trójgłową władzę kościelną, bez ścisłego rozgraniczenia kompetencji, co musiało doprowadzić do tarć i nieporozumień.

Na dowód, że te nieporozumienia istotnie miewały miejsce, można przytoczyć ciekawą sprawę pastora Tilenusa. Przedstawia się ona po krótce następująco: Pastor Tilenus w Złotogórze (Goldbergu) i diakon Assmann odmówili pewnemu człowiekowi na łożu śmierci udzielenia Wieczerzy Pańskiej z powodu jego złego prowadzenia się i lekkomyślności. Krewni zaskarżyli du-

---

[8]) Por. Eberlein, Silesiaca, str. 223, dalej A. Schimmelpfennig „Die organisation der evang. Kirche"... str. 9 — 12, oraz uzupełnienie tego „Nachträge und Berichtigungen zu Band IX", str. 416 — 428; patrz spis literatury.

[9]) Schönwälder „Die Piasten zum Briege"., t. II, str. 63.

[10]) Schimmelpfennig „Nachträge"..., str. 416 — 428.

chownych u księcia, który orzekł, że duchowni nie mieli prawa odmówić choremu Wieczerzy Pańskiej i złożył ich z urzędu. Przeciwko wyrokowi zaprotestowali owi duchowni tłumacząc, że oni zasadniczo nie odmówili choremu Wieczerzy Pańskiej, lecz odsunęli jedynie jej udzielenie do czasu okazania przez niego skruchy. Tłumaczyli, że swój urząd i u chorego muszą wykonywać według Porządku kościelnego, przyjętego w elektorstwie saskim. Odwołali się wreszcie do opinii teologów w kraju i za granicą t. j. poza księstwem. Po stronie duchownych stanął superintendent lignicki, Henryk Dietrich, który z ambony, w obecności samego księcia, zakwestionował prawo świeckiej władzy zwierzchniej do składania duchownych z urzędu. Książę kazał opisać całą sprawę, rozesłać ją do wszystkich duchownych Księstwa Lignickiego i Brzeskiego z prośbą o opinię. Pisał: skoro ustała władza papieska nad duchownymi luterskimi i nie mają oni nad sobą żadnej zwierzchności duchownej, zapytuje, czy w takim razie nie przysługuje jemu, jako władzy zwierzchniej kraju prawo wyrokowania w sprawach kościelnych, jako też w sprawach dotyczących osób duchownych i czy kaznodzieje z Złotogóry (Goldbergu) zgodnie z prawem zostali usunięci. Zwołane na 11 kwietnia 1563 roku do Brzegu duchowieństwo, nie wypowiedziało się jednolicie. Jedna część przyznała księciu prawo wyrokowania w sprawach zarówno osób duchownych, jako też kościoła i to nawet z pominięciem władzy kościelnej, druga część przyznała wprawdzie prawo sądzenia spraw kościelnych przez władzę świecką, lecz nie z pominięciem, a tym bardziej, wbrew stanowisku władzy kościelnej. Co do samego wypadku przyznano słuszność duchownym, wyrażając opinię, że bez uprzedniego okazania skruchy, nie należało istotnie udzielać Wieczerzy Pańskiej. Wyrok książęcy uznano za nieprawny, gdyż książę nie zapytał o zdanie władzy kościelnej, nie można też było stwierdzić gotowości pokuty u wspomnianego chorego. Książę był z tej opinii niezadowolony. Zarzucił duchownym dumę i to, że chcieli by władzę papieską przelać na siebie, przyznał jednak, że temu kto żył bezbożnie nie należy podawać sakramentu Wieczerzy Pańskiej. Domagał się jednak uznania jego prawa

wyrokowania w sprawach kościelnych oraz w sprawach dotyczących osób duchownych i to według własnego zdania, bez pytania o radę władz kościelnych. Duchowni tego prawa przyznać mu nie chcieli wywodząc, że takie ujęcie sprawy było by sprzeczne z Pismem Świętym, z obowiązującymi ustawami, orzeczeniami Ojców kościoła, z przykładami jakie pozostawili pobożni cesarze rzymscy oraz z dotychczasowymi zwyczajami kościelnymi, które przecie uznają istnienie obok władzy świeckiej, również władzy duchownej. Sprawa w Goldbergu zaś — tak brzmiała dalej ich opinia — jest sprawą kościelną, gdyż dotyczy nie karności kościelnej, lecz nauki kościoła i dlatego władza świecka nie powinna była rozstrzygać jej sama [11]).

Przykład przytoczony przedstawia nam tendencje księcia Jerzego II, które w Brzegu szły wyraźnie po linii jak największego ograniczenia kompetencji duchowieństwa na rzecz księcia. A dążenie to wyjaśnia nam też [12]) ten dość dziwny stan dwugłowej jak gdyby zwierzchniej władzy kościelnej w Księstwie Brzeskim i Legnickim. I tam bowiem dążenie księcia było podobne. Książę wyraźnie chciał być, powiedzmy: generalnym superintendentem. Owi dwaj superintendenci, którzy przecie mogli wpływy swoje dobrze wzajemnie paraliżować, byli jego pomocnikami „in spiritualibus". Księciu nie zależało na usamodzielnieniu kościoła, nie przyznał nawet, jaki widzieliśmy, duchownym prawa samostanowienia w sprawach ściśle duchownych i kościelnych. O urządzeniu w owym czasie w Brzegu jakiegoś konsystorza mowy być nie

[11]) Schönwälder „Die Piasten zum Briege", t. II, str. 130 — 134. W pracy tej przytoczony jest na str. 134 — 135 inny podobny wypadek odmówienia udzielenia Wieczerzy Pańskiej. Książę Jerzy II był zdania, że zasadniczo nie należy odmawiać udzielenia Wieczerzy Pańskiej, gdyż duchowni mogli by kierować się osobistymi uczuciami i w takich wypadkach je wygrywać. Sądził, że broni zborowników przed zakusami duchownych. Z drugiej strony troszczył się szczerze o to, by życie poddanych było prawe, chrześcijańskie. Zalecał w edyktach ciche, skromne chrześcijańskie życie, zabraniał nacnych tańców, nieraz występował gwałtownie, zmuszając poddanych do tego chrześcijańskiego trybu życia. Kiedy w 1576 roku skarżyli się duchowni, że w dzień ap. ap. Piotra i Pawła w Brzegu była mało mieszczan i ludu w kościele, kazał książę zwołać cechy na zamek i osobiście przesłuchiwał każdego z osobna, pytając, czy był w kościele i dlaczego nie był. W wyniku śledztwa kazał zamknąć 150 osób do wieży; op. cit., str. 135.

[12]) Sehling, t. III op. cit., str. 439 — 441.

mogło i nie było. Konsystorz we właściwym tego słowa znaczeniu powstał tu dopiero z początkiem 17 wieku, a został on zorganizowany pod wpływem listu majestatu z 1609 roku [13]). Do tego czasu zasadniczo wszystkie sprawy kościelne załatwiane były przez księcia i jego Radę. Superintendenci zajmowali się prawie wyłącznie sprawami małżeńskimi.

Zapytajmy teraz, jak mogła się była ukształtować władza kościelna w Księstwie Cieszyńskim. Teksty pozwalają nam ustalić fakt, że w Cieszyńskim istniała władza kościelna. Istniał mianowicie już za czasów Wacława Adama urząd dziekana, który zajmował wśród duchownych ewangelickich przodujące stanowisko. Wynika to z Porządku Wacława Adama, gdy mówi on, że „dziekan i inni słudzy"... mają się stosować do niego. Stanowisko dziekana wysunięte jest wyraźnie na plan pierwszy. Podobnie zaznacza to przodujące stanowisko dziekana Katarzyna Sydonia, polecając duchownym — w szczególności wiejskim — zwracać się w trudniejszych wypadkach do niego właśnie — dziekana po radę [14]). Możemy powiedzieć więcej: już w 1548 roku działa w Cieszynie taki dziekan. Na imię mu Jan [15]). W roku tym, dnia 27 października udziela on wsparcia ze środków kościelnych w wysokości 20 guldenów węgierskich niejakiemu Tomaszowi, tkaczowi. Że był to dziekan ewangelicki widać wyraźnie z tego, że miał żonę i dzieci. Nabył on ogród w Sibicy, do którego należały trzy kawałki roli położone naprzeciwko młyna w Błogocicach, którą to posiadłością mógł dowolnie zarządzać, po uiszczeniu co roku 30 groszowego czynszu na probostwie cieszyńskim [16]).

Dziekan, stwierdzamy dalej, ma u swego boku kolegów, którzy tworzą kolegium, przy czym nie powiedziano, jaka jest kompetencja dziekana, czy np. może pewne sprawy samodzielnie załat-

---

[13]) Por. Schimmelpfennig „Nachträge"..., str. 424.

[14]) Porządek kościelny z 1542 r. w Lignicy i Brzegu dosłownie tak mówi: „we wszystkich trudniejszych wypadkach należy się zwracać do seniorów i superintendentów", por. Sehling. t. III, str. 439 — 441.

[15]) Ks. Londzin zrobił z niego „Jana Dziekana", co oczywiście jest błędne. Patrz „Jaki wpływ wywarła reformacja"..., str. 8. Na innym miejscu — patrz „Polskość Śląska Cieszyńskiego" str. 14 — podał dobrze: Jana dziekana.

[16]) Por. Biermann „Geschichte des Protestantismus", str. 14 — 15 oraz 188.

wiać, czy też tylko w łączności z kolegium. W skład kolegium wchodzili z całą pewnością proboszczowie miejscy i nadworni, podobnie jak to było np. we Wrocławiu. Wątpliwą jest rzeczą, by do niego należeli świeccy [17]). Na podstawie tekstu można jednak powiedzieć, że dziekanowi cieszyńskiemu i jego kolegium została zagwarantowana pewna samodzielność, gdyż Porządek nie zaznacza, by rozstrzygnięcie jakiejś sprawy musiało być przez dziekana przedstawiane do ratyfikacji księżnej. Z brzmienia tekstu wolno raczej wnioskować, iż księżna o takim ograniczeniu władzy kościelnej nie myślała. Będzie to tedy zgodne z rzeczywistością gdy powiemy, iż władza kościelna, istniejąca w Księstwie Cieszyńskim już z początkiem drugiej połowy szesnastego wieku, miała prawo samodzielnego załatwiania spraw w granicach obowiązującego ustawodawstwa kościelnego, to jest zgodnie z obowiązującym Porządkiem kościelnym [18]).

Nasuwa się pytanie, czy urząd dziekana był urzędem odrębnym, samoistnym, czy też — jak było w Brzegu — jeden z księży, będący w czynnej służbie zborowej miał poruczone dodatkowo agendy tego urzędu. Na podstawie wzmianek można znowu przypuszczać, iż odrębnego, samoistnego urzędu dziekana nie było, lecz że jeden z wybitniejszych kaznodziejów nadwornych lub miejskich sprawował łącznie z innymi obowiązkami funkcje dziekana. Wa-

---

[17]) We Wrocławiu orzeczenia kolegium (konsystorza) odchodziły do Rady miejskiej, która je wygotowywała. Obrady odbywały się na plebanii. Por. Eberlein „Aus alten Breslauer Konsistorialakten“, str. 113 — 122.

[18]) Biermann, w „Geschichte des Herzogthums Teschen“ na str. 188, stwierdza ogólnie, że w Księstwie Cieszyńskim był dziekan, że jednak superintendenta nie było. Powiemy na to, że to, co gdzieindziej załatwiał superintendent, w Cieszyńskim załatwiał dziekan, że to raczej różnica terminologii. Powiada Biermann dalej, że konsystorza nie było, że się w sprawach wtpliwych zwracano do Brzegu. Nie jest to, jak widzimy z ustaw omawianych, ścisłe. Bo konsystorzem było kolegium, a więc znowu raczej różnica terminologiczna. Kompetencje dziekana i kolegium nie były bardziej ograniczone niż gdzieindziej. Z wyjątkiem spraw związanych z ordynacją załatwiało kolegium = konsystorz cieszyński takie same sprawy jak n. p. w Brzegu, Lignicy, Wrocławiu it. d. Opinia Biermanna nie powinna nas jednak dziwić, gdyż — jak wyraźnie zaznacza — nie znał Porządku kościelnego Wacława Adama, ani Katarzyny Sydonii, wiedział tylko, że ta druga jakiś Porządek wydała w 1584. Patrz „Geschichte des Protestantismus“, str. 182, uw. 18 i „Geschichte des Herzogthums Teschen“, str. 128, uw. 2.

cław Adam i księżna Katarzyna Sydonia nie mieli wprawdzie tendencyj do ograniczania władzy kościelnej, jak to widzimy u księcia Jerzego w Księstwie Lignickim i Brzeskim, niemniej nie było widocznie potrzeby ustanawiania osobnego urzędu, tym bardziej, że i gdzie indziej tego nie czyniono. Wzgląd na pewne koszta złączone z utrzymaniem takiego urzędu nie małą też musiał odgrywać tu rolę — m. i. i w Brzegu wskazuje się na to [19]) — zwłaszcza gdy się zważy trudności finansowe, z jakimi walczyli stale książęta cieszyńscy, na co mieliśmy już sposobność wskazać [20]).

Powiedzieliśmy wyżej ogólnie, że władza kościelna w Księstwie Cieszyńskim załatwiała samodzielnie sprawy kościelne w ramach obowiązującego ustawodawstwa. Można jednak spróbować określić bliżej owe sprawy na podstawie ówczesnych panujących zwyczajów. Na podstawie tego cośmy dotychczas ustalili powiedzieć można, że wypadki w Księstwie Cieszyńskim rozwijały się w myśl poglądu Dr Lutra, który w 1541 r. w liście do Spalatyna wyraził się, iż konsystorz winien załatwiać sprawy matrymonialne, dbać, by po wsiach panował porządek i była utrzymana dyscyplina, wreszcie, aby regulować sprawy uposażeniowe proboszczów [21]). Jest to najwyraźniej widoczne z odnośnego ustępu Porządku, w którym księżna mówi o proboszczach wiejskich, zalecając im w trudniejszych sprawach zwracać się po radę do dziekana. Były to sprawy, jak wszędzie, dotyczące wprowadzenia Porządku kościelnego w życie, wśród których poczesne miejsce zajmowały sprawy matrymonialne. Eberlein, posiłkując się aktami konsystorskimi z Wrocławia, ustalił pewne ogólne wnioski, które odnieść można i do Księstwa Cieszyńskiego. Stwierdził on, że prawa dawnych konsystorzy dotyczyły przeważnie spraw małżeńskich, personalnych duchowieństwa, a czasem i spraw dotyczących sekciarzy. Jeżeli sprawy te przekazywane były kompetencji władzy kościelnej w innych również księstwach, a nawet w Księstwie Brzeskim np. sprawy matrymonialne oraz prawo egzaminowania kan-

---

[19]) Schimmelpfennig „Nachträge"... l. c.

[20]) Patrz rozdział I.

[21]) Eberlein „Aus alten Breslauer Konsistorialakten". str. 113 — 122.

dydatów na proboszczów, — tedy przyjąć można z całą pewnością, że conajmniej równie obszerny zakres kompetencyj władzy kościelnej istniał też w Księstwie Cieszyńskim, gdzie przecie w odróżnieniu od Brzegu książęta nie zdradzali chęci uszczuplania jej na swoją korzyść. Władza kościelna winna też była pilnować, aby czysta nauka była głoszona i by duchowni życiem swoim przyświecali zborownikom. Któż zresztą w pierwszym rzędzie powinien był dbać o to jeżeli nie urząd dziekański?

Ze stosunków panujących w Księstwie Brzeskim i Lignickim widać, że seniorowie byli zobowiązani zwoływać co trzy miesiące zebrania duchownych i roztrząsać na nich kwestie religijne [22]). Zebrania te nazywały się konwentami czyli synodami. Od r. 1542 zwoływano jedynie synody senioralne, t. zw. partykularne. Od 1558 r. wprowadził książę inny rodzaj synodów, mianowicie generalne, na które zjeżdżało się duchowieństwo z całego księstwa [23]). Były one widomą więzią, łączącą w danym księstwie kościoły w jedną całość, a odbywały się raz na rok. Oprócz tego co pewien czas urządzano wizytacje kościelne. Wizytatorowie mieli badać czy nauka duchownych jest zgodna z Pismem Świętym, czy sakramenta są należycie sprawowane, czy katechizm jest nauczany, czy życie duchownych i ich dzieci jest nienaganne, a także baczyć na stan zabudowań kościelnych i plebanii, oraz kontrolować czy należności duchownym są wypłacane, przeprowadzać wreszcie kontrolę funduszów kościelnych [24]).

Porządki kościelne Wacława Adama i Katarzyny Sydonii nic nie mówią o synodach w Księstwie Cieszyńskim, lecz mimo to należy przyjąć, iż jakieś zjazdy duchownych — synody — odbywały się. Można to tym spokojniej przyjąć, ponieważ Fuchs [25]) wspomina, iż w Cieszyńskim odbywały się konwenty duchowieństwa. Dobry znawca stosunków w ewangelickim kościele na Ślą-

---

[22]) Schimmelpfennig „Die Organisation der evang. Kirche", str. 9 — 12.

[23]) Schimmelpfennig „Nachträge"... str. 416 — 424 oraz Schönwälder „Die Piasten zum Briege"... str. 137, t. II.

[24]) „Die Piasten zum Briege"... str. 138.

[25]) Eberlein, Silesiaca, str. 226 cytuje str. 18 dzieła Fuchsa „Reformationsgeschichte von Jägerndorf . Tej ostatniej pracy nie miałem jednak w ręku.

sku, Eberlein, wyraźnie na podstawie tej wzmianki powiada — wbrew Biermannowi — że konwenty alias synody odbywały się na Śląsku Cieszyńskim już w połowie 16 wieku. Tego samego zdania jest Sehling [26]). Zresztą takie same powody, które w innych księstwach zadecydowały o zwoływaniu synodów, musiały domagać się wprowadzenia tego zwyczaju i w Cieszyńskim. Nic bliższego o tych synodach powiedzieć nie możemy, wolno jedynie przypuścić, że odgrywały one podobną rolę jak w Brzegu i Lignicy, to znaczy zajmowały się nauką kościelną i obrządkami.

Streszczając powyższe powiemy, że już z początkiem drugiej połowy 16 wieku istniała w Księstwie Cieszyńskim ewangelicka władza kościelna, której przedstawicielem był dziekan i znajdujące się przy jego boku kolegium, że załatwiała ona samodzielnie sprawy kościelne i dotyczące duchowieństwa w ramach obowiązującego ustawodawstwa, że wreszcie były zwoływane w księstwie synody duchowieństwa. Ustrój zatem kościoła ewangelickiego w Cieszyńskim rozwijał się w tym samym kierunku jak w księstwach sąsiadujących z Cieszynem, w szczególności jak w księstwach Lignickim, Brzeskim i Karniowskim [27]).

2) *O wyborze kaznodziejów i sług kościoła.*

Wiemy już z poprzedniego artykułu, że w Cieszynie byli kaznodzieje miejscy i nadworni. Stanowili oni kolegium, które wraz z dziekanem załatwiało różne wewnętrzne sprawy kościelne. Dziekanowi i kolegium podlegali wszyscy inni duchowni, szczególnie wiejscy. Nasuwa się pytanie jak przedstawiała się sprawa powoływania na odpowiednie stanowiska duchownych. Czy wybierano ich, czy też odbywała się wprost nominacja proboszczów?

Wspomnieliśmy już, że z chwilą przeniknięcia reformacji i utrwalenia się jej w księstwie, pewna liczba dotychczasowych

---

[26]) Op cit., t. III, str. 454.

[27]) Zaznaczyć należy, że omawiany rozdział Porządku zapowiada w tytule, iż będzie także traktował o sługach szkoły, jednak nic o nich osobno nie mówi. Zaleca tylko, by i słudzy szkolni — nauczyciele — nie skarżyli jeden na drugiego. Patrz rozdział o wizytacji szkoły.

proboszczów przechyliła się wraz z parafianami na stronę reformacji. Tam, gdzie zachodził taki wypadek, sprawa powołania nowego proboszcza nie była narazie aktualna. Lecz jak było, gdy wbrew ogółowi parafian dotychczasowy duchowny nie przyłączał się do ruchu reformacyjnego i gdy wobec tego trzeba było zastąpić go innym, lub gdy dany już ewangelicki proboszcz zmarł? Kto powoływał lub mianował nowego proboszcza? Z jakich sfer [28]) i z jakich okolic rekrutowali się nowi pracownicy kościelni? Jak się przedstawiała sprawa wprowadzenia ich w urząd, egzaminów, ordynacji? Oto ciekawe pytania, na które, wobec braku odpowiednich źródeł, trudno dać wyczerpującą odpowiedź. Spróbujmy jednak zagadnienia te choć trochę wyjaśnić.

Z chwilą zerwania łączności z Rzymem oraz wkroczenia na drogę samoistnej organizacji kościoła ewangelickiego prawo t. zw. ius patronatus seu praesentandi, przeszło na księcia. Książęta mieli prawo rozporządzania nie tylko stanowiskami kościelnymi, lecz i majątkiem kościelnym. Przelewali oni to prawo dość często jako oznakę swojej książęcej łaski, na osoby lub Rady miejskie. W takim wypadku zachowywali dla siebie prawo konfirmacji. Tak było np. w Saganie [29]). Inaczej przedstawiała się sprawa w Legnicy i w Brzegu. Porządek kościelny z roku 1542 przewiduje, iż książę ma powoływać proboszczów, winien ich jednak przedstawić seniorowi i superintendentowi celem przeegzaminowania i wprowadzenia w urząd. Superintendent miał też prawo złożenia duchownego z urzędu, co jednak wymagało zatwierdzenia książęcego.

Księżna Katarzyna Sydonia przelała właśnie wybór proboszczów miejskich na Radę miejską, zastrzegając sobie jedynie pra-

---

[28]) Czy może było tak, co jednak jest wątpliwe, jak w Brandenburgii do 1573 roku, gdzie pojawił się zakaz, by nie byle kto ten urząd obejmował? Czytamy tam tak: „Zu dem sollen auch zu solchem wichtigen amte, wie bishero geschehen, keine schneider, schuster oder andere verdorbene handwerker und lediggenger, die ihre grammaticam nicht studiert, vielweniger recht lesen können, und alleine, weil sie ires berufs nicht gewartet, verdorben und nirgend hinaus wissen, nothalben pfaffen werden, gestattet noch angenommen werden"... Por. Sehling, op. cit., t. III, str. 107: „Visitations und Consistorialordnung von 1573".

[29]) Lucae op. cit. str. 322 oraz Schimmelpfennig „Nachträge"... str. 416 — 428.

wo zatwierdzenia wyboru. Wspomina ona i o czynnej roli zboru przy wyborze, nie określa jednak bliżej sposobu dokonywania wyboru. Stanowisko księżnej jest bądź co bądź ciekawe, gdyż w okolicznych księstwach nie spotykamy się z podobnym zarządzeniem. W odniesieniu do pracowników szkolnych, jako też do innych sług kościoła, przewiduje księżna taką samą procedurę. Po wsiach ius patronatus wykonywali właściciele ziemscy [30]).

W początkach istnienia ewangelickiego kościoła odczuwano na Śląsku Cieszyńskim, podobnie jak w Niemczech i w księstwach Dolnego Śląska, dotkliwy brak należycie przygotowanych do pracy duchownych. Wobec braku osób z normalnym wykształceniem teologicznym, powoływano do pracy ludzi z innych zawodów, najczęściej nauczycieli szkolnych lub pisarzy miejskich, a w pewnych wypadkach i starszych, wybitniejszych rzemieślników. Przechodzili oni skrócone przeszkolenie dodatkowe, po czym po ordynacji obejmowali urząd. Akt powołania na stanowisko proboszcza poprzedzały jednak obok ordynacji i inne formalności. Katarzyna Sydonia wspomina, że zasięgano informacyj o życiu, nauce i ogólnym prowadzeniu się kandydatów na proboszczów. Podyktowane to było troską, by w poczet duchowieństwa nie wkradali się ludzie nieodpowiedni i niegodni. Porządek kościelny nie wspomina wprawdzie o egzaminowaniu kandydatów na duchownych, miało ono jednak miejsce. Egzamin przeprowadzała władza kościelna. Dopiero po przejściu przez egzamin z wynikiem dodatnim i po dokonaniu wywiadu, dotyczącego życia kandydata, następowała ordynacja. Ordynacji w 16-ym wieku nie dokonywano w Księstwie Cieszyńskim. Nie spotykamy żadnej wzmianki, któraby pozwalała inaczej przypuszczać. Przeciwnie, na podstawie szczegółowego zestawienia miejsc ordynacyj ewangelickich cieszyńskich duchownych 16 i 17 wieku, sporządzonego przez Kuhna [31]), twierdzić można z całą pewnością, że ordynacyj tu nie przeprowadzano. Wiemy natomiast, że dokonywano ich gdzie indziej. Na pytanie

---

[30]) Patrz Walter Kuhn „Die evangelischen Pastoren der Reformationszeit im Teschner Schlesien", (patrz spis literatury), str. 240.

[31]) Patrz op. cit., str. 248 i nast.

gdzie jej dokonywano, odpowiedzieć nie trudno. Ordynowano w Wittenberdze, w Lignicy i w Brzegu.

Najlepiej widzianą była oczywiście ordynacja dokonana w Wittenberdze. Tam też udawali się zamożniejsi kandydaci z Cieszyńskiego, do Wittenbergi też wysyłały ich bogatsze zbory. Były bowiem z wyjazdem tym połączone większe wydatki, aniżeli przy udawaniu się do Brzegu lub Lignicy. Bogatszymi zborami były zbory miejskie, stąd też przyjąć można za regułę, że kandydaci zborów miejskich ordynowani byli w Wittenberdze, zaś duchowni wiejscy w przeważającej liczbie w Lignicy i w Brzegu. Z zestawienia sporządzonego przez W. Kuhna wynika, że w Wittenberdze zostało ordynowanych ogółem 15 księży dla Śląska Cieszyńskiego, z nich zaś tylko dwóch dla zborów wiejskich, reszta dla zborów miejskich. Odwrotnie zaś z pośród 23 kandydatów ordynowanych na Śląsku przypada na miasta 5-ciu, a 18-tu na zbory wiejskie. W Cieszynie na siedmiu pastorów ordynowanych w Wittenberdze był tylko jeden ordynowany w Lignicy [32]).

Ordynacje dla Śląska Cieszyńskiego w Wittenberdze i w Lignicy nie ustały przez przeciąg całego 16-go wieku. Skończyły się natomiast w 1575 roku ordynacje w Brzegu, gdyż z tym rokiem zaprzestano tu ordynacji kandydatów z księstw obcych na skutek stanowczej interwencji biskupa Gerstmanna, który oskarżył księcia przed cesarzem, iż ordynuje kandydatów na duchownych z okolicznych księstw bliższych i dalszych, w czym miał słuszność, gdyż do Brzegu przybywali nie tylko kandydaci z księstw śląskich lecz i z Węgier i ze Słowaczyzny.

Ewangeliccy pastorowie cieszyńscy rekrutowali się w wielkiej części, jak to już powiedzieliśmy, początkowo z dawniejszych nauczycieli szkolnych lub pisarzy miejskich, lecz były wypadki, że i ludzie bez specjalnego wykształcenia ubiegali się o ten urząd i dostępowali go. Nieznajomość łaciny, czy niskie wykształcenie,

---

[32]) Op. cit., str. 240 — 241. Tak według zachowanych źródeł, bo nie posiadamy szczegółowego wykazu wszystkich pastorów (ani też miejsc ich ordynacji), jacy pracowali na Śląsku. Zestawienie to obejmuje czas od początków reformacji do wojny trzydziestoletniej, częściowo zaś do 1654 roku t. j. do chwili odebrania ewangelikom kościołów na Śląsku.

nie stały początkowo temu na przeszkodzie, zwracano natomiast od początku baczną uwagę na życie kandydata i na jego kwalifikacje moralne. Wymagania egzaminatorów bywały pod tym względem surowe i nie cofali się oni, gdy uznali to za stosowne, przed odmową dokonania ordynacji, choćby nawet kandydat posiadał list polecający od samego księcia. Świadczy to o tym, że sprawa ordynacji traktowana była w kościele ewangelickim bardzo poważnie. Wymownym przykładem może być wypadek, o którym donosi Kuhn [33]), jaki miał miejsce w Brzegu w 1571 roku. Książę Wacław Adam posłał do Brzegu niejakiego Jerzego Schreynera z polecającym listem i prośbą, by go tam ordynować. Komisja ordynacyjna odmówiła jednak prośbie księcia Wacława Adama, a stanowisko komisji poparł brzeski książę Jerzy II. Usprawiedliwiając kroki egzaminatorów, pisał Jerzy II, że wprawdzie oczywistą jest rzeczą, iżby chętnie przysłużył się księciu cieszyńskiemu, w danym wypadku jednak uczynić tego nie może, gdyż — pisze—„nasi do tego wyznaczeni teologowie starają się brać wzgląd nie tylko na wiedzę kandydata, lecz także i na uprzednie życie i postępowanie kandydata. — Tak też postąpili w stosunku do Schreynera. Ponieważ zaś wiarogodnie doniesiono panom teologom, że Schreyner miał dotąd nie tylko sklepik, lecz że był szynkarzem i prowadził taki tryb życia, który był zgorszeniem dla drugich" — dlatego nie może on być ordynowany, gdyż było by to obciążeniem sumień egzaminatorów i ujmą dla jego książęcej osoby. W dalszym ciągu listu zwraca Jerzy II uwagę i na to, że najlepiej do stanu duchownego dopuszczać tylko kandydatów młodszych, gdyż doświadczenie wskazuje, że starsi niejednokrotnie wyrządzają kościołowi zło, łatwo też odpadają później od nauki ku wielkiemu zgorszeniu. Wreszcie prosi, by mu takich niepewnych i nie nadających się kandydatów do stanu duchownego nie posyłać, gdyż ordynowani oni być nie mogą. W tym też kierunku potoczył się rozwój wypadków. Mianowicie młode pokolenie, które wyrastało już w domach ewangelickich, przed ordynacją przechodziło normalne studia teologiczne.

---

[33]) Op. cit., str. 241 — 242.

Pierwszym warunkiem ordynacji było posiadanie wokacji, co musiało być dokumentarnie stwierdzone. Dzień przed ordynacją odbywał się egzamin kandydata, przeprowadzany przez superintendenta, początkowo przez seniorów. Egzamin miał stwierdzić dostateczne kwalifikacje kandydatów, które nieraz były — jak to już powiedzieliśmy — bardzo słabe. Po pomyślnie odbytym egzaminie następowała na drugi dzień ordynacja, której dokonywał superintendent i jego asystenci. Bezpośrednio przed ordynacją ordynowany składał ustne przyrzeczenie, że będzie głosił czystą naukę i wiernie wykonywał swój urząd, co po ordynacji potwierdzał własnoręcznym podpisem. Samego aktu ordynacji dokonywano przez składanie na głowę rąk, przy czym udzielano błogosławieństwa, które w Brzegu brzmiało w sposób następujący [34]): „Wszechmocny, wieczny Bóg, Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa, który cię powołał na święty urząd kaznodziejski swojego kościoła, niech ci udzieli swojego Świętego Ducha obficie i niech cię przezeń uczyni naczyniem miłosierdzia (vas misericordiae) i zbawiennym narzędziem do głoszenia chwały swojej (organum salutare ad illustrationem gloriae suae...) i budowania kościoła i ku twojemu i twoich słuchaczy zbawieniu wiecznemu, przez tego samego Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, Pana naszego, któremu niech będzie chwała na wieki. Amen." Przyrzeczenie ordynowanego w Brzegu brzmiało [35]): „Ja, N.N., proboszcz w N., przyznaję się usty i sercem do tej prawdziwej i przez Boga objawionej nauki, która jest zawarta w Pismach Świętych proroków i apostołów i w świętych symbolach apostolskim, nicejskim i atanazjańskim. Także świadomie i nie wątpiąc, że ich suma i treść wedle ich właściwego rozumienia we wszystkich przedniejszych artykułach jest zebrana w Konfesji z 1530 roku, w Augsburgu przez protestujące Stany państwa cesarzowi Karolowi V podana, a także w Apologii tejże, jako też In corpore doctrinae w Wittenberdze drukowanej, z którą też i pisma D. Marcina Lutra w zasadzie się zgadzają, — i wyrażam sprzeciw przeciwko wszelkim sektom i naukom, które temu

[34]) Eberlein „Zur Geschichte der Ordination in Schlesien", patrz wykaz literatury. Str. 162.

[35]) Eberlein, jak wyżej. str. 162 — 163.

przeczą, przyrzekam także przed Synem Bożym i superintendentem kościoła i jego współsłużebnikami, że za łaską Bożą przy tej nauce i wyznaniu stale pozostać, ją w moim kościele wiernie zaszczepiać, także członkiem kościoła pozostać, który tę jedynie prawdziwą, niebieską naukę wyznaje, a także swoje życie i postępowanie tak układać, żebym temu drogiemu skarbowi i świętemu urzędowi żadnej ujmy świadomie i celowo nie wyrządził, lecz wszystko wiernie i bez szkody wykonać, ślubuję." To przyrzeczenie musiał ordynowany własnoręcznie napisać, zazwyczaj po łacinie i podpisać. Ordynowany otrzymywał świadectwo ordynacji, które było zaświadczeniem, że dana osoba złożyła przepisany egzamin i znaleziona została w porządku „in confessione, moribus et donis"[36]).

Wyobrażenie o samym przebiegu uroczystości ordynacyjnej daje nam formularz ordynacyjny, ustalony za zgodą Lutra[37]). Przedstawiał się on mniej więcej tak[38]): 1) śpiew (Veni Spiritus), 2) intonacja, 3) kolekta, 4) przemówienie ordynatora, 5) czytanie Pisma Św. (1 Tym. 3, 1-7, Acta 20, 28-31), 6) nakładanie rąk — Modlitwa Pańska, 7) modlitwa, 8) czytanie Pisma Św. (wyjątki z 1 Piotra 5), oraz 9) komunia.

W początkach istnienia kościoła ewangelickiego nie przywiązywano wagi do aktu ordynacyjnego. Luter, mając na uwadze naukę o powszechnym kapłaństwie, którego się dostępuje przez chrzest, o ordynacji pierwotnie nie myślał. Najważniejszą dla niego rzeczą była wokacja ze strony władzy świeckiej. Wkrótce jednak okazało się, że leży to w interesie godności stanu duchownego i jego stanowiska wobec zboru, by nowy pracownik obejmował stanowisko w zborze na podstawie pewnego aktu uroczystego. Dawniejsi duchowni, którzy przystąpili do reformacji, posiadali święcenia kapłańskie, których znaczenia Luter jednak nie uznawał, nowi kan-

[36]) Jedno takie świadectwo przytacza Eberlein op. cit., str. 172 — 174.

[37]) Por. Paul Vetter „Das älteste Ordinationsformular der lutherischen Kirche", str. 64 — 75, oraz por. „Das Ordinationsformular" wydany przez P. Drewsa w Weimariana, t. 38, str. 418 — 433.

[38]) Powiadamy „mniej więcej", gdyż zachowane formularze różnią się trochę między sobą. N. p. pomiędzy częścią ósmą a dziewiątą wprowadzono później śpiew pieśni. Prócz tego zachodzić mogły i zachodziły inne drobne zmiany. Jednak główny tok uroczystości zachowywano.

dydaci nie mając żadnego „decorum pastorale" odczuwali z tego powodu pewien brak, który w rezultacie zastąpiono aktem ordynacyjnym. Akt ten w zrozumieniu Lutra był właśnie powołaniem do duszpasterzowania i poruczeniem urzędu [39]). Od roku 1535 ordynacja weszła w kościele ewangelickim w stały zwyczaj.

Wracając na teren Śląska Cieszyńskiego stwierdzić należy, że za czasów Katarzyny Sydonii, chociaż jej Porządek o tym wyraźnie nie mówi, i tu wymagano od nowych kandydatów do stanu duchownego w kościele ewangelickim odpowiednich kwalifikacji, złożenia odpowiedniego egzaminu oraz aktu ordynacyjnego. Porządek ten wymienia po nazwisku dwóch pastorów: Andrzeja Orttoliusa i Jerzego Wolffiusa, z których drugiego kwalifikacje dokładnie znamy. Czerpiemy je z rejestru ordynowanych w Wittenberdze [40]). Dowiadujemy się z niego, że urodził się on w Dolnych Łużycach w miejscowości Storkow, studiował we Frankfurcie nad Odrą i w Szczecinie, potem spędził pół roku we Fryburgu w Miśni, stamtąd udał się w podróż po Śląsku, a dotarłszy do Cieszyna został tu rektorem szkoły dla dzieci szlacheckich. Po dwóch latach pracy powołał go książę Wacław Adam na urząd kaznodziejski i wysłał z listem poleconym do Wittenbergi, gdzie go ordynowano w 1565 roku [41]). Co do Orttoliusa to Kuhn podaje, że został on powołany na kaznodzieję nadwornego Katarzyny Sydonii ze Świdnicy. Nazwisko jego brzmiało Orttel lub Orttolius. W Cieszynie pracował od 1582 — 1584 roku [42]).

Winniśmy jeszcze poruszyć sprawę pochodzenia ewangelickiego duchowieństwa w Księstwie Cieszyńskim. Na ten temat pojawiło się z końcem 1934 roku studium, już przez nas cytowanego Waltera Kuhna, zamieszczone w miesięczniku, wychodzącym w Katowicach p. t. Deutsche Monatshefte in Polen. Studium to stara się ustalić na podstawie dostępnych źródeł nie tylko miejsca

---

[39]) Luter powiada: „Ordinirn sol heissen berufen und befehlen das Pfarrampt", Weimar, tom 38, str. 401.

[40]) Por. „Wittenberger Ordiniertenbuch , t. II, str. 52. Stąd też zaczerpnął o nim wiadomości Kuhn, op. cit., str. 255.

[41]) W życiorysie swoim podaje Wolffius nazwisko swe przez jedno „f", zaś Katarzyna Sydonia pisze je przez dwa „f".

[42]) Por. Kuhn, op. cit., str. 248.

kształcenia się pastorów, lecz także ich pochodzenie i narodowość. Trzymając się danych, jakie zebrał Kuhn, podamy poniżej kilka cyfr, dotyczących poruszonej kwestii, nie wdając się z autorem w polemikę z powodu pewnych, zdaniem naszym, niesłusznych wniosków odnośnie do narodowości pastorów. Chodzi o to, że W. Kuhn zbyt mocno podkreśla niemiecki element ludności Księstwa Cieszyńskiego, a także tendencyjnie podnosi rzekomą przewagę elementu niemieckiego wśród śląsko-cieszyńskich pastorów 16 i 17 wieku.

Walterowi Kuhnowi udało się zebrać 81 nazwisk pastorów, pracujących w latach od 1548 do 1654 na terenie Cieszyńskiego. Z liczby tej znane jest miejsce pochodzenia tylko 57 księży. Z nich większość, bo aż 33, wywodziła się z Księstwa Cieszyńskiego, w tym zaś trzydziestu z miast śląskich, a tylko trzech ze wsi. Na pierwszym miejscu wśród miast postawić trzeba Bielsko, które wydało dwudziestu księży, dalej idzie Cieszyn, skąd wywodzi się pięciu pastorów, następnie Frysztat i Skoczów skąd pochodziło po dwóch księży, w końcu Frydek, który dostarczył jednego księdza. Jak widać z tego zestawienia samo Księstwo Cieszyńskie dostarczyło dość pokaźną ilość duchownych ewangelickich, w szczególności zaś miasta.

Z innych okolic Śląska Górnego, pomijając Księstwo Cieszyńskie, które osobno uwzględniliśmy wyżej, Śląska Dolnego i Łużyc pochodziło 13 księży, z Czech jeden, z Moraw czterech, ze Słowaczyzny pięciu. Jeden ksiądz pochodził z Krakowa, mianowicie Jan Rzeszowski, który pracował w Pogwizdowie.

Z pośród 24 księży nieznanego bliżej pochodzenia, lecz znanych nam z nazwiska, określa Kuhn ośmiu jako Niemców, a siedmiu jako Polaków. Pochodzenia lub narodowości dziewięciu pozostałych nie mógł już dociec.

Co do narodowości ogółu pastorów i stosunku ilościowego pastorów polskich do niemieckich, czeskich i słowackich, działających na terenie Cieszyńskiego Śląska w wyżej podanym okresie czasu, trudno podawać liczby, gdyż oprzeć się w tej materii na Kuhnie, bez uprzedniego dokładnego skontrolowania całego ma-

teriału, nie można, ponieważ z pracy jego przebija wyraźna tendencja wykazania, iż Niemcy odgrywali dominującą rolę w ukształtowaniu się reformacji w Cieszyńskim i byli tu piastunami i krzewicielami kultury [43]). Warto jednak podnieść ze względu na to, cośmy poprzednio pisali na temat wpływu języka czeskiego na Cieszyńskim, iż ewangelickich duchownych narodowości czeskiej pracowało tu w ciągu z górą jednego wieku tylko trzech, wśród których podaje Kuhn narodowość jednego jako czeską ze znakiem zapytania. Pozostali dwaj Czesi pracowali w Dobrej obok Frydku. Szczegółowe omówienie sprawy narodowości ewangelickich duchownych, jacy pracowali od zarania reformacji do 1654 roku na Śląsku Cieszyńskim, wymagało by osobnych badań i odrębnej pracy, dlatego też na tym miejscu nie zatrzymujemy się dłużej nad tym zagadnieniem.

3) *Skarbnica kościelna.*

Tytuł tego artykułu, który jest z kolei trzecim, jakiego nie posiadał Porządek kościelny Wacława Adama, a który dodany został pod koniec Porządku Katarzyny Sydonii, wymaga wyjaśnienia. Księżna zatytułowała go „Gotteskasten". Określenie to wzięte jest z Ewangelii Marka 12, 41, można więc przetłumaczyć je przez „skarbnica kościelna", choć takie tłumaczenie nie oddaje istotnej treści, jaką w sobie mieści. Aby artykuł ten wyjaśnić przedstawimy tło historyczne, co dopiero pozwoli nam — jak w wielu innych wypadkach — zrozumieć i ocenić go należycie.

Z chwilą, gdy reformacja poczyniła swe pierwsze postępy, obok wielu innych spraw, które trzeba było na nowo uporządkować, pojawiły się i sprawy finansowe. Poszczególne parafie posiadały majątki i inne źródła dochodu, które obracano na utrzymanie proboszcza wraz z całym aparatem kościelnym. Do takich źródeł należały różnego rodzaju fundacje oraz składane przez parafian datki. Tam, gdzie były klasztory posiadające majątek i dochody,

---

[43]) Praca Kuhna zmierza pod tym względem wyraźnie do następującego wniosku: Man kann also mit voller Sicherheit sagen: die Deutschen waren bei der Gestaltung der Reformation im Teschner Lande führend", patrz op. cit., str. 257.

powstawało pytanie, zwłaszcza gdy klasztory się opróżniły, kto ma zarządzać tymi dochodami i na jaki cel mają być one zużyte. Ten okres przejściowy był nieraz wykorzystywany przez nieuczciwych ludzi, którzy po prostu przyswajali sobie dochody i dobra kościelne. Aby więc uniknąć rozpraszania majątku i dochodów kościelnych, trzeba było te sprawy jakoś uregulować na nowych podstawach.

Zabrał w tej materii głos sam Luter i już w 1523 roku ogłosił projekt, w którym dał wyraz swoim poglądom na materialne stosunki kościelne. Uczynił to w piśmie „Von Verordenung eines gemeinen Kastens" [44]). Historię powstania tej pracy Lutra opisuje profesor Köstlin [45]), nie będziemy więc jej tu przytaczać, skreślimy tylko pokrótce poglądy reformatora na poruszoną sprawę.

W obszernym słowie wstępnym wyraża Luter obawę o los dochodów i majątku kościelnego, gdyż jest sobie świadom, iż wszędzie znajdą się „chciwe brzuchy", które by chciały rozdrapać dobra kościelne, zwalając potem winę na niego. Luter wskazuje na to, że istnieją cele, na które tych dóbr używać można. Do nich należy wspieranie ubogich — gdyż nie masz, powiada, większego nabożeństwa nad miłość chrześcijanina, która służy bliźnim. W dalszym ciągu wypowiada życzenie, by klasztory zamieniać na szkoły dla chłopców i dziewcząt. Celem zaś dobrego zarządzania majątkiem i dochodami kościelnymi, radzi stworzyć kasę kościelną, „einen gemeinen Kasten", do której wpływałyby wszystkie dochody. Kasą miało by zarządzać grono składające się z 10 osób. Do grona tego winny wchodzić dwie osoby ze szlachty, dwóch członków Rady miejskiej, trzech mieszczan i trzech chłopów. Zarząd kasy winien się zbierać trzy razy do roku na ratuszu, aby zdać sprawozdanie i dokonać nowych wyborów. Dochody użyte być mogą na utrzymanie proboszcza, kościelnego, zabudowań kościelnych,

[44]) Miałem w ręku wydanie Jenajskie, t. II, str. 259. Patrz wykaz literatury.

[45]) Köstlin, op. cit., t. I, str. 584 — 588. Powiemy tylko, że projekt zarządzania dochodami kościelnymi opracowany był dla miasta Leisnig, w elektorstwie saskim. Oprócz wskazówek, odnoszących się ściśle do zarządu dochodami kościelnymi, zawierał on ciekawe wskazania co do zaprowadzenia karności kościelnej. Luter nie zajmował się już później tego rodzaju materialnymi sprawami, jak powiada Köstlin na str. 587.

na szkoły, nauczycieli i wsparcia dla ubogich i potrzebujących. Skarbnica kościelna przyjmowała by także dary w naturze, np. zboże, które by przechowywano na czas nieurodzaju i biedy. Gdy dochody nie wystarczają na pokrycie wszystkich wydatków, należy ustanowić podatek i rozłożyć go na wszystkich parafian. Zbór występuje tu więc jako całość, z uwzględnieniem wszystkich stanów, jak widzimy, nawet chłopstwa.

Projekt Lutra brano pod uwagę od 1523 roku wszędzie, gdzie przystępowano do uregulowania spraw finansowo-majątkowych zborów. Sam termin „gemeiner Kasten” przyjął się i pojawiać się począł w Porządkach kościelnych 16 wieku nie tylko na terenie Niemiec, lecz i Śląska. Spotkać się z nim możemy np. w licznych ustawach miasta Wrocławia, wydawanych w ciągu 16 wieku [46]), regulujących zagadnienie opieki nad ubogimi, zbierania funduszów i zarządzania nimi. Zakres tej nazwy ulegał jednak wahaniom, raz był ciaśniejszy i odnosił się prawie wyłącznie do funduszu na wspieranie ubogich, innym razem — jak u samego Lutra — obszerniejszy, obejmował bowiem całość spraw majątkowo-finansowych kościoła. Księżna Katarzyna Sydonia używa tego terminu w zmienionej nieco formie, bo powiada „Gotteskasten”, a nie „gemeiner Kasten”, lecz używa go w znaczeniu szerszym, podobnie jak Luter.

Dwie zasadnicze sprawy pragnie księżna załatwić przez wydanie tego artykułu: sprawę opieki nad ubogimi i sprawę dochodów oraz utrzymania proboszczów. Jedna i druga leżała jej na sercu, więc jednakową przywiązuje do nich wagę. Kwestią zaopatrywania biednych i potrzebujących zajmowała się już poprzednio — wydała, powiada, specjalne w tym celu rozporządzenie [47]) — to też obecnie z naciskiem przypomina, że winno ono pozostać w mocy i że trzeba należytą otoczyć pieczą wszystkich będących w dolegliwościach i biedzie [48]). Aby ta opieka była wykonywana su-

---

[46]) Ustawy i rozporządzenia te podaje Sehling, op. cit., t. III, str. 406 — 416.

[47]) Jakie? Nikt z historyków o nim nic nie mówi; Biermannowi jest nieznane, nie zna go także dobrze poinformowany Kaufmann.

[48]) Większość Porządków kościelnych poświęca sporo uwagi tej sprawie, idąc zapewne za wskazaniami Lutra. Tak n. p. „Kirchen-Ordnung für die Stadt Wittenberg 1533“ mówi: „Es sol auch zu Wittemberg allwege ein gemeiner kasten sein

miennie, powołała księżna, tak przez nią nazwanych, ojców kościoła, którzy mieli wraz z proboszczami obu kościołów zdawać jej co roku rachunek „z tego, co się zebrało", aby pieniędzy nie obracano na niewłaściwe cele, przez co „mogło by się w przyszłości zniechęcić pospolity lud do składania darów". Ciż sami ojcowie kościoła winni się też byli zajmować prowadzeniem wykazu dochodu kościelnego, baczyć na inwentarz majątku kościelnego, a to ze względu na to, aby w razie objęcia urzędu kościelnego przez nowego proboszcza, dochody jego nie uległy pomniejszeniu. Ilu tych ojców kościoła ma być, nie powiedziano [49]).

Cały omawiany artykuł piękne wystawia świadectwo księżnej i ówczesnemu młodemu kościołowi ewangelickiemu. Kościół ten chciał wypełniać obowiązki swe nie tylko przez głoszenie Słowa Bożego, lecz pragnął przekuć ewangeliczne zalecenia w czyny chrześcijańskiej miłości bliźniego i miłosierdzia i zbliżyć się do pierwszych wieków chrześcijaństwa, więcej, bo do samych apostolskich czasów. Przeto nie tylko nawoływał do miłosierdzia, lecz sam to miłosierdzie organizować począł. Czynił to z całym poczuciem odpowiedzialności wobec Boga, świadomie, z myślą o wskazaniach pozostawionych przez Jezusa Chrystusa, z wyraźnym wskazywaniem na ofiarny czyn Jego na Golgocie. Katarzyna Sydonia, ustanawiając osobny fundusz dla ubogich, szła po linii pierwszego swego męża, Wacława Adama, który znany był z miłosierdzia, — i nowy kościół ku niemu skierowywała [50]). Idąc zaś w tym właśnie kierunku wprowadzała ważną dla dalszego rozwoju organizacyjnego ewangelickiego kościoła w Księstwie Cieszyńskim instytucję, mianowicie wspomniane funkcje ojców kościoła, którym powierzała zarząd majątkiem kościelnym, kładąc przez to

für kranke, alte, arme leut, und daraus die kirchen-und schuldiener, desgleichen die gebende, wie hernachen vermeldt wirt" (brakuje: erhalten werden"). Por. Sehling t. I, str. 707 — 708. Cel skarbnicy kościelnej określony tu został wyraźnie, — i tak samo było w Księstwie Cieszyńskim.

[49]) „Gemeine verordnung und artikel der visitation in Meissen und der Voitland" z 1533 roku zna ich czterech, wybieranych z pośród zborowników przez Radę Miejską. Patrz Sehling, op. cit., str. 192, t. I.

[50]) O miłosierdziu Wacława Adama opowiada też Scherschnik w „Nachrichten von Schriftstellern und Künstlern"... (patrz wykaz literatury) i piękne księciu wystawia świadectwo. Por. str. 160.

podwaliny pod przyszły prezbiterialny zarząd poszczególnych zborów. Trudno nam wprawdzie, jak w wielu innych wypadkach, zdać sobie dokładniej sprawę z owej nowo ustanowionej instytucji ojców kościoła i odpowiedzieć na wszystkie nasuwające się pytania [51]), to jednak nie ulega wątpliwości, że byli oni przedstawicielami zboru, że zarządzali majątkiem kościelnym i że z tego zalążka rozwinęło się później prezbiterstwo, znane do dziś na Śląsku Cieszyńskim. Podobnie też wypowiedziana przez nią zasada, iż nowy proboszcz nie może mieć mniejszych dochodów niż jego poprzednik, weszła w późniejsze ustawodawstwo kościelne na terenie Śląska Cieszyńskiego. Wreszcie dorzucimy i tę jeszcze uwagę, że w Księstwie Cieszyńskim ważne sprawy finansowo-gospodarcze ewangelickiego kościoła zostały załatwione bądź co bądź stosownie do wskazań Lutra, że więc i tu stwierdzić możemy luterskość cieszyńskiego ewangelickiego kościoła.

4) *Szkoły.*

Znaną jest rzeczą, że reformacja wywarła wielki wpływ na rozwój szkolnictwa zwłaszcza tam, gdzie się mocno była zakorzeniła. Jest to samo przez się zrozumiałe. Kościół ewangelicki był zawsze kościołem Słowa Bożego. To Słowo uprzystępniał we własnym interesie swoim wiernym, do Niego odsyłał, Ono było ostatnią wyrocznią we wszystkich sprawach i najwyższym autorytetem. Aby na tym Słowie budować kościół i nowe życie, trzeba było jak najszerszym warstwom ludności umożliwić korzystanie z Pisma Święt-

---

[51]) N. p. czy byli wybierani, czy mianowani. Odpowiedzialnymi byli bezpośrednio przed księżną. W miarę rozwoju wypadków stali się oni ważnym elementem zarządu kościelnego. Owi ojcowie — „Kirchväter" — znani byli i w innych miejscowościach Śląska. Pisze o nich Rademacher: „Kirchväter und Kirchenvorsteher", patrz wykaz literatury. Znani też byli n. p. w Brandenburgii, gdzie również prowadzili rejestr majątku kościelnego i zajmowali się zbieraniem datków na cele kościelne. Por. „Abschiede für die Altstadt und die Neustadt Brandenburg von 1575" u Sehlinga, t. III, str. 189 — 190, gdzie tak określono ich funkcje: „...das sie sich der kirchen. kasten und hospitale ein — und ausgabe mit fleisse unterfahen, zu register bringen und getreulich berechnen". Był to urząd, który znany był już na pewno w 1533 roku, jak to widać z „Gemeine verordnung und artikel der visitation in Meissen und der Voitland" — por. Sehling, t. I., str. 189. I tu zajmowali się zarządem majątku kościelnego, a zwłaszcza dochodów.

tego, co uzależnione było między innymi od znajomości czytania. Trudno było uczyć tej sztuki starszych, natomiast było rzeczą konieczną nauczyć jej młodego pokolenia, od którego wychowania zawisła w wielkiej mierze przyszłość kościoła. Dlatego też nie dziw, że reformacja mocny położyła nacisk na rozwój szkolnictwa, że chciała je nie tylko rozbudować, lecz i jak najlepiej urządzić. Sprawom szkolnym poświęcono też sporo uwagi we wszystkich księstwach śląskich, co wynika już choćby z pobieżnego zapoznania się z Porządkami kościelnymi 16 wieku [52]).

Księstwo Cieszyńskie nie pozostało pod tym względem w tyle za innymi księstwami. I tu już Wacław Adam zajął się gorliwie sprawami szkolnymi, a jeden ze współczesnych mu chwali go właśnie za to, że otwierał dla swoich poddanych w miastach i po wsiach kościoły i szkoły [53]). W roku 1560 powołał do Cieszyna jeszcze jedną siłę nauczycielską celem skuteczniejszego krzewienia „religii Chrystusowej" i śpiewu w kościele w Cieszynie [54]).

Po jego śmierci opiekę nad rozwojem szkolnictwa wraz z innymi sprawami przejęła księżna Katarzyna Sydonia. Wyrazem jej troski o szkoły jest i Porządek kościelny, który na kilku miejscach porusza szkolne sprawy, najobszerniej zaś w ostatnim artykule, specjalnie poświęconym szkole. Artykułu tego, jak już wspomnieliśmy, nie zawierał Porządek Wacława Adama.

Artykuł ten zatytułowany został: „wizytacja szkoły". Porusza on krótko kilka spraw, które po kolei przedstawimy.

Zaraz ze słów wstępnych tego artykułu dowiadujemy się, jak się zapatrywała księżna na cel szkoły. Cel ten idzie po linii wypowiedzianych wyżej uwag, uwzględnia więc przede wszystkim potrzeby religijno-kościelne. Szkoły zakłada się po to — głosi Porządek — ażeby się w nich nauczało „Słowa Bożego, języka, karności i cnoty". Nie chodzi tu o jakieś ogólne cele oświatowe, lecz o cele praktyczne. Inaczej można by powiedzieć, że ewangelickie szkolnictwo w Księstwie Cieszyńskim wybitnie miało na oku cele

---

52) Na Śląsku sławna była zwłaszcza szkoła w Złotogórze (Goldbergu), w której pracował mistrz Trotzendorf.

53) Biermann „Geschichte des Herzogsthums Teschen", str. 190.

54) Jak wyżej.

wychowawcze. Jakimi środkami posługiwać się ma szkoła, aby te cele osiągnąć, nie określono bliżej. Uczono w niej zapewne — jak to było gdzie indziej — czytania, pisania i rachunków, największy przy tym kładąc nacisk na to, co do dziś dnia nazywamy nauką religii.

Wynik nauki szkolnej jest oczywiście w wysokim stopniu zależny od doboru odpowiednio wykwalifikowanych nauczycieli. Porządek też poleca pilną zwracać uwagę na to, aby stanowiska w szkole obsadzone zostały przez osoby godne, które dobre posiadają kwalifikacje naukowe i moralne. Stanowiska w szkole obsadzała Rada miejska w porozumieniu z miejscowym duchowieństwem. Nadzór nad szkołą sprawować mają proboszczowie „wszyscy razem i każdy z osobna". W tym celu winni się oni zająć „z wielką sumiennością i pilnością" sprawami szkolnymi i przynajmniej dwa razy na rok, — a gdy tego wymaga potrzeba i częściej, — zarządzać publiczne egzaminy, by się przekonać o postępach uczniów. Egzaminów tych nie należy mieszać ze zwykłymi wizytacjami, które duchowni urządzali częściej. Egzamina były czymś więcej, niż zwyczajną wizytacją, były pewnego rodzaju uroczystością szkolną i ukoronowaniem pewnego okresu pracy. Ze wzmianki, iż odbywać je należało conajmniej dwa razy do roku możemy się domyślać, że rok szkolny rozpadał się na dwa okresy, powiedzielibyśmy chętnie: dwa półrocza, z których każde kończyło się właśnie takim uroczystym egzaminem. Na uroczystości tej byli obecni nie tylko proboszczowie, którzy wspólnie z nauczycielami zapewne sami egzaminowali, lecz i przedstawiciele Rady miejskiej, mianowicie burmistrz, pisarz miejski i dwaj członkowie Rady. Egzamin miał dać obraz wyników pracy szkolnej i być podnietą zarówno dla nauczycieli, jak i dla uczniów. Tych ostatnich, jeżeli w czasie egzaminu się wyróżnili lub celowali nadzwyczajną pilnością i sumiennością w ciągu roku szkolnego, można było obdarować. Porządek kościelny przewiduje, jako jeden z rodzajów nagrody, jakąś kwotę pieniężną, którą pobrać można było ze skarbnicy kościelnej, nie zabraniając też innych form wyróżnienia [55]).

---

[55]) Zwyczaj odbywania takich egzaminów w szkołach ewangelickich na Śląsku

Porządek kościelny Katarzyny Sydonii nie zna, rzecz prosta, przymusu szkolnego. Przeciwnie, zdaniem księżnej, szkoła jest dobrem, z którego winni korzystać jedynie godni. Niegodnych nie należy w szkole cierpieć. Jeżeli by się zdarzyło, mówi księżna, że w szkole znajdzie się uczeń, „który by nie chciał być skory do nauki, karności i posłuszeństwa, ażeby innych nie pobudzał do podobnej niecnoty, jeśli po zastosowaniu ostrzeżenia i upomnienia nie chciał by poprawić swego życia i okazać się posłusznym" — należy go ze szkoły wydalić.

Z artykułu pierwszego Porządku kościelnego dowiadujemy się, że nieporozumienia, o jakich była mowa, zdarzały się nie tylko pomiędzy duchownymi, lecz że miały miejsce i na terenie szkoły. Zrozumiałą jest rzeczą, że księżna i tu surowo przeciwko mącicielom pokoju występuje, nakazując i pracownikom szkolnym żyć w zgodzie i jedności.

Wreszcie, skoro chodzi o sprawy szkolne, należy wyjaśnić jeszcze jedną kwestię. Oto w artykule drugim Porządku powiedziano, iż duchownych i sługi szkolne powołuje Rada miejska i zbór. Zaś w omawianym obecnie artykule powiedziano, że stanowiska szkolne obsadzać winna Rada miejska wraz z duchowieństwem. Te dwie pozornie sprzeczne wzmianki według naszego zdania rozumieć należy najwłaściwiej w ten sposób, iż duchowieństwo w wypadku gdy chodzi o sprawy szkolne, nazwane zostało po krótce zborem, bo z ramienia zboru występowało. Wyrażenie drugiego artykułu jest zatem mniej ściśle, niż artykułu traktującego o wizytacji szkoły, w którym wyraźnie powiedziano, że „kaznodzieje" wspólnie z Radą obsadzać mają stanowiska szkolne.

5) *Uwagi końcowe Katarzyny Sydonii.*

Ostatni ustęp swego Porządku kościelnego poświęciła Katarzyna Sydonia uwagom końcowym, zatytułowanym „zakończenie",

utrzymał się aż do drugiej połowy 19 wieku. Jak się one odbywały opisuje Jan Kubisz w „Pamiętniku starego nauczyciela" oraz „Pamiętnik Dra Andrzeja Cinciały" (patrz wykaz literatury). Znany też już był w 16 wieku zwyczaj, iż nauczyciel szkolny wraz z dziećmi brał udział w pogrzebie. Z różnych wzmianek możemy też wnioskować, że w szkole istniał chór szkolny, który brał udział w nabożeństwie.

zawierającym bezwzględny nakaz wprowadzania Porządku w życie, zarówno przez duchowieństwo w kościele, jak i pracowników szkolnych w szkole. Księżna w mocnych słowach zwraca się do swoich poddanych w mieście i po wsiach, ostrzegając, że ci, którzy by się do jej woli, wyrażonej w Porządku nie stosowali, będą karani i pozbawiani urzędów, i to zarówno duchowni, jako też nauczyciele.

Uderzają te słowa mocne i stanowcze, choć nie zadziwiają. Albowiem powszechnym niemal było złem, że wiele Porządków kościelnych przez dłuższy czas pozostawało rozporządzeniami papierowymi, nie stosowanymi w życiu. Skarżą się na to książęta i duchowieństwo w księstwach Dolnego Śląska, skarżono się na to, jak już wskazaliśmy, i w Księstwie Cieszyńskim. Aby reformacja nie pozostała jakimś papierowym dziełem, trzeba było stanowczych i surowych napomnień, co pewien czas ponawianych, regulujących życie nowego organizmu kościelnego. Temu celowi służyły rozmaite rozporządzenia, wydawane przez władzę świecką, służyć też miały przede wszystkim i Porządki kościelne.

Końcowe uwagi tego ustępu zawierają podanie miejsca i daty ogłoszenia Porządku. Ogłoszony on został w Cieszynie dnia 20 kwietnia 1584 roku. Pod dokumentem położyła swój podpis i swoją pieczęć książęcą „Sydonia Katarzyna, Księżna cieszyńska. wdowa".

Ustęp ten jest piątym z kolei, którego nie zawierał Porządek kościelny Wacława Adama.

Dalsze dopiski, które następują w załączonym w materiałach Porządku kościelnym Katarzyny Sydonii, są późniejszego pochodzenia. Potwierdzają one autentyczność odpisu Porządku Katarzyny Sydonii. Sprawa przedstawiała się zapewne tak, iż burmistrz i rajcy miasta Cieszyna, nie mając oryginału Porządku, zwrócili się z prośbą do miasta Frysztatu, aby sporządzono jego odpis, co też uczyniono, gwarantując jednocześnie zgodność z oryginałem. Działo się to w 1618 roku. Z tego odpisu sporządzono znowu odpisy inne, które zostały skolacjonowane i potwierdzone przez skoczowską Radę miejską w 1707 roku. Dopiski te nie mają jednak

dla naszego tematu żadnego znaczenia, dlatego nie będziemy się przy nich zatrzymywali i przejdziemy z kolei do wskazania zmian, jakie księżna wprowadziła do poszczególnych artykułów, znanych nam już z Porządku Wacława Adama.

6) Rozwój organizacji kościelnej w zakresie ustanowionych już przez Wacława Adama artykułów.

Najważniejsze, jak widzieliśmy, uzupełnienie Porządku Wacława Adama przez Katarzynę Sydonię dotyczyło spraw, których Wacław Adam wogóle nie poruszał, lub tylko zbył jakimś krótkim słowem. Były to sprawy dla organizacji kościelnej niezmiernie ważne, to też ustawodawcza praca Sydonii winna być należycie doceniona.

Ale księżna nie zadowoliła się takim uzupełnieniem. Wniosła ona pewne nowe momenty i w te dziedziny życia kościelnego, które już przez jej męża zostały jako tako uregułowane. Oczywiście, że nie posiadają one, jeśli o całość ustawodawstwa chodzi, tego znaczenia, jak te nowe zupełnie przez nas już omówione, artykuły, warto jednak i na nie zwrócić uwagę. Uczynimy to w tej kolejności, w jakiej poszczególne artykuły po sobie następują.

Pierwszym artykułem, rozbudowanym przez księżnę, jest artykuł dotyczący spowiedzi [56]). Początek tego artykułu w brzmieniu Katarzyny Sydonii pokrywa się niemal dosłownie z Porządkiem kościelnym Wacława Adama. Podkreśla on mocniej, niż to uczynione było poprzednio, konieczność osobistej spowiedzi i, co z tym złączone, całkowite usunięcie t. zw. generalis absolutio. Spowiedź prywatna (rozmowa duszpasterska), jako konieczny warunek dopuszczenia do Wieczerzy Pańskiej, mocniej niż u Wacława Adama został tu podkreślony [57]). Aby umożliwić wszystkim zborownikom odbycie spowiedzi zarządziła księżna, by proboszcz przy kościele parafialnym utrzymywał diakona i wzywał zborowników, w szczególności w obliczu nadchodzących świąt, do wcześniejszego przy-

[56]) Artykuł o chrzcie jest podany identycznie.

[57]) „Pereł nie należy rzucać przed świnie", powiada księżna za Ew. Mt. 7, 6.

stępowania do spowiedzi i Wieczerzy Pańskiej. Ponieważ zaś lud jedne okresy roku kościelnego przenosił nad inne, poleciła księżna pouczać, iż są one obojętną rzeczą. Rozwój więc szedł, jeśli o spowiedź chodzi, wyraźnie w kierunku spowiedzi indywidualnej, natomiast do samego pojmowania Wieczerzy Pańskiej nic nowego nie dorzuca [58]).

Drugą sprawą, którą księżna regulowała szczegółowiej, to sprawa ślubów. Musiały nadal w związku z zawieraniem małżeństw zachodzić wielkie niewłaściwości, skoro księżna mocno podkreśla obowiązek trzykrotnych zapowiedzi i stara się oznaczyć porę, w jakiej udzielać ich się winno. Nowością, jaką księżna wprowadziła był zakaz, do dziś znany w małżeńskim ustawodawstwie austryjackim, wstępowania w ponowne małżeńskie związki wdów i wdowców przed upływem sześciu miesięcy od śmierci poprzedniego małżonka. Księżna przewidziała dla niestosujących się do zakazu karę 10 guldenów węgierskich, które wpłacić należało do skarbnicy kościelnej. Sprawy ślubne sprawiały więc nadal sporo w kościele kłopotów [59]).

Nie wnosi też nic zasadniczo nowego artykuł o świętach. Jedynie liczba ich uległa pewnemu ograniczeniu, gdyż nie zostało wymienione między świętami święto apostoła Tomasza i dzień Wszystkich Świętych.

Artykuł następny, traktujący o tym, co należy ze mszy usunąć, również nie wnosi nic nowego. Utwierdza nas tylko w tym, na co już zwróciliśmy uwagę, iż reformna nabożeństwa napotykała na znaczne trudności z powodu zabobonności ludu. Wynika to ze wzmianki, że adoracja sakramentu jeszcze się po wsiach zachowuje i że elewacji należy również zaniechać. Zmiany w nabożeństwie przyjmowały się więc bardzo powoli.

Pewne nowe szczegóły przynosi artykuł „O ceremoniach całego

---

[58]) Artykuł o Wieczerzy Pańskiej jest identyczny z odnośnym artykułem Porządku kościelnego Wacława Adama.

[59]) Z artykułem o ślubie złączony został w Porządku Wacława Adama ustęp dotyczący wywodu położnic. Katarzyna Sydonia uczyniła z niego osobny artykuł, zatytułowany „O wywodzie położnicy", jednak zasadniczo nowego nic do niego nie wniosła. Usunięte zostało wyraźnie wprowadzanie położnic do kościoła.

roku", lecz dotyczą one spraw raczej okolicznościowych, odnoszących się do kościołów parafialnych i klasztornych. Porządkuje on kolejność odprawiania przez księży nabożeństw i wygłaszania kazań. W kościołach tych był za czasów Katarzyny Sydonii zwyczaj wygłaszania we środy i piątki w ciągu tygodnia kazań. W kościołach tych pracowali dwaj niemieccy kaznodzieje, mianowicie Andrzej Orttolius i Jerzy Wolffius. Ciekawe jest to, że księżna mówi o niemieckich nabożeństwach i śpiewie niemieckich pieśni, o czym Wacław Adam milczy. Widocznie wprowadzanie niemczyzny na Śląsk znalazło w księżnej, będącej niemieckiego pochodzenia, popleczniczkę. Niemczyzna podkreślona została także w artykule o pogrzebie. Wacław Adam nic o niemieckich pieśniach w każdym razie nie wspomina.

ROZDZIAŁ V.

Przedstawiliśmy początki ewangelickiej organizacji kościelnej na Śląsku Cieszyńskim w dobie Wacława Adama i Katarzyny Sydonii, zapoznaliśmy się szczegółowo z treścią ustaw ustalających tę nową organizację, oraz z okolicznościami, jakie temu towarzyszyły. Na tych fundamentach ustrojowych można było budować dalej życie religijno - kościelne, zaś w miarę potrzeby uzupełniać je i udoskonalać. Wiemy, że okoliczności nie pozwoliły na dalsze rozbudowanie organizacji ewangelickiego kościoła, gdyż po ustawie Katarzyny Sydonii nastał rychło przewrót w stosunkach kościelnych. Reakcja bowiem katolicka położyła kres dalszemu rozwojowi ewangelicyzmu w tym kraju. Nową organizację ewangelickiego kościoła trzeba było stworzyć dopiero po pojawieniu się patentu tolerancyjnego (1781), a właściwie po 1848 roku, kiedy nastąpiło, teoretycznie przynajmniej, równouprawnienie pod względem wyznaniowym obywateli w byłej monarchii austriacko-węgierskiej.

W związku z przedstawioną szczegółową analizą pierwszych w Księstwie Cieszyńskim ewangelickich ustaw kościelnych 16 wieku, nie od rzeczy będzie zapytać o stosunek tych ustaw do podobnych ustaw już istniejących w innych księstwach czy państwach, aby, o ile się da, wskazać choćby ogólne wzory, na których się opierano w Księstwie Cieszyńskim, oraz ustalić stopień oryginalności tego kościelnego ustawodawczego dzieła książąt cieszyńskich. Czy więc omówione Porządki były jakimś mniej lub więcej prze-

myślanym naśladownictwem, czy też raczej dziełem oryginalnym, wzorującym się bezpośrednio na tych materiałach, które służyły za podstawę do opracowania wszystkich podobnych Porządków kościelnych w okolicznych krajach — oto pytanie.

Wskazaliśmy już przy sposobności omawiania Słowa wstępnego, jakim poprzedzony jest Porządek Wacława Adama na wyznanie, iż autor pracę „ułożył i spisał na podstawie najprzedniejszych kościelnych i chrześcijańskich Porządków i ustaw". Wyznanie to nie tylko zachęca nas do poszukiwań wzorów, na których się opierał, lecz przede wszystkim z góry nas upewnia, że tego rodzaju poszukiwania są na miejscu.

Z chwilą, kiedy stawiamy sobie to pytanie, jakie to były wzory i jakie Porządki kościelne mógł mieć przed oczyma książę, myśl nasza zwraca się w pierwszym rzędzie w stronę tego rodzaju ustaw istniejących w tym czasie w księstwach śląskich. Zwłaszcza zaś narzuci się nam przypuszczenie, że zapewne książę Wacław Adam znał ustawy kościelne tych księstw, z którymi z różnych powodów utrzymywał najzażylsze stosunki. Zapytamy więc najpierw jakie istniały do czasów Wacława Adama ustawy względnie Porządki kościelne na Śląsku i jaki jest stosunek do nich Porządku Wacława Adama.

Zwracaliśmy poprzednio uwagę przy rozpatrywaniu poszczególnych spraw jakie porusza Porządek kościelny na analogie zachodzące między księstwami Dolnego Śląska a Śląskiem Cieszyńskim. Ciekawą jest jednak rzeczą, że o ile analogie nie ulegają wątpliwości i niejeden rzucają promień światła na sprawy pobieżnie tylko poruszone w Porządku cieszyńskim i pozwalają się domyślać wielu rzeczy, — o tyle przy szczegółowym zestawieniu i porównaniu Porządku cieszyńskiego z Porządkami pozostałych księstw śląskich następuje wprost rozczarowanie. Porządek kościelny cieszyński w niczym nie przypomina tamtych, w jednym tylko wypadku pozwala stwierdzić zależność i to tego rodzaju, że nazwać ją trzeba raczej zależnością czysto ideologiczną.

Przyjrzyjmy się temu nieco bliżej.

Najwcześniejszym, chronologicznie biorąc, był na terenie Śląska

Porządek kościelny karniowski[1]). Pojawił się on w 1533 roku. Przez długi czas uważano go za jakiś samoistny Porządek, dopóki Eberlein nie dowiódł[2]), że nie chodzi tu o odrębny Porządek kościelny, lecz poprostu o Porządek, który nazywa frankońskim, a który był niczym innym jak Porządkiem brandenbursko-norymberskim, który polecił wprowadzić książę Jerzy Brandenburski w swojej nowonabytej posiadłości[3]). Porządek ten pojawił się właśnie w 1533 roku i książę przesłał jego egzemplarze w tym samym roku do Księstwa Karniowskiego[4]). Porządek ten był pierwszym, jaki się pojawił na terenie Śląska.

Jeden rzut oka na ten Porządek wystarcza[5]), by stwierdzić, że nie ma on nawet w wypadku gdyby książę Wacław Adam był go znał bezpośrednio żadnej łączności z Porządkiem Wacława Adama. Albowiem t. zw. Porządek frankoński jest właściwie rozporządzeniem, skierowanym do szlachty i rycerstwa Frankonii, dotyczącym prawie wyłącznie spraw materialnych, regulującym dochody i wydatki skarbnicy kościelnej. A tych spraw Porządek księcia Wacława Adama zupełnie nie porusza. Jeśli go Wacław Adam znał, co jest możliwe, moglibyśmy przypuścić, iż wyzyskał go raczej we wspomnianym już rozporządzeniu z 1573 roku, skierowanym do Rady miejskiej Cieszyna, w którym zabrania sprzedawania wina i piwa w czasie nabożeństwa i poleca tępić nieróbstwo, tak, jak to między innymi czyni Porządek frankoński.

Drugim chronologicznie Porządkiem kościelnym śląskim jest t. zw. lignicka „Sacramentsordnung", ustawa porządkująca sprawy związane z udzielaniem sakramentów z 1535 roku[6]). Jest ona właściwie pierwszym śląskim Porządkiem kościelnym. Nadany on został przez księcia Fryderyka II Księstwu Lignickiemu i Brzeskie-

---

[1]) Wylicza i omawia te Porządki Eberlein, Silesiaca; przytacza je w większości Sehling, op. cit., t. III, str. 387 — 483.

[2]) Silesiaca, str. 217 — 218.

[3]) Książę kupił w 1523 roku Księstwo Karniowskie (jägerndorfskie).

[4]) Por. Sehling, t. III, str. 449: „Es ist durch Schreiben des Markgrafen bezeugt, dass er erbetene Exemplare der Brandenburg-Nürnberger Kirchenordnung von 1533 übersendet und deren Beachtung empfohlen hat".

[5]) Zamieszcza go Sehling w t. I, str. 197 — 198: „Verordnung für Adel und Ritterschaft des Orts Franken 1533". Por. też str. 54 — 55.

[6]) U Sehlinga w t. III, str. 436 — 439.

mu jednocześnie. Wydany został na żądanie duchowieństwa, które czuło się zagrożone przez sekciarzy, zwalczających sakramenta (Schwenkfeld!). Charakterystyczne dla tego Porządku jest, że przewiduje on prowadzenie rejestrów ochrzczonych i komunikantów. Chrzty mają się odbywać w niedzielę w obecności zboru. Gdy to możliwe, winno się dzieci posyłać na naukę katechizmu, którą ma prowadzić proboszcz. Porządek przewiduje dalej, by dzieci skoro dorosną, złożyły w obecności zboru wyznanie wiary zamiast praktykowanego bierzmowania. Zabrania pijaństwa i obżarstwa; występuje przeciwko zakorzenionemu zwyczajowi urządzania w gospodach zabaw i tańców ściągających idący do kościoła lub powracający z kościoła lud. Poleca karać nieposłusznych. Podaje następnie szczegółowy rytuał chrztu i porządek Wieczerzy Pańskiej. Rytuał ten jest stosunkowo dość samodzielny i posiada znaczne odchylenia od „Taufbüchlein". Jeśli chodzi o modlitwy, to tylko jedną posiada wspólną z „Taufbüchlein", mianowicie t. zw. Sintflutgebet, lecz i tę nieco zmienioną. W rytuale Wieczerzy Pańskiej podaje najpierw krótko porządek nabożeństwa. Porządek ten różni się znowu dość znacznie od ustalonego przez Lutra. Mianowicie po lekcji poleca śpiewać graduale, potem przewiduje odczytanie 10 przykazań lub Alleluja z sekwencją. Nie zna po Ewangelii Creda, które zastępuje pieśnią „Przybądź Duchu Święty"... Wieczerza Pańska rozpoczyna się śpiewem modlitwy Pańskiej, potem następuje odczytanie 1 Kor. 11 lub 6 r. Ewang. Jana. Następnie umieszcza „Der Glaube" przez co należy chyba rozumieć „Wierzę". Po śpiewie idzie napomnienie komunikantów, modlitwa spowiednia, którą może powtarzać lud, dalej prefacja, obejmująca także słowa ustanowienia, potem Sanctus, wreszcie dystrybucja, po niej pieśń, modlitwa i znowu pieśń.

Podana dość dokładnie treść tego Porządku lignickiego z 1535 roku, pozwala nam stwierdzić z całą pewnością, że nie był on wzorem dla Porządku Wacława Adama, przeciwnie, że w artykułach o sakramencie chrztu i Wieczerzy Pańskiej oraz w artykule o porządku nabożeństwa, Porządki kościelne te znacznie się między sobą różnią. Wykazaliśmy, że Porządek Wacława Adama w tych ar-

tykułach trzyma się wiernie Lutra, lignicki zaś Porządek kościelny właśnie od niego odbiega.

Nie jest znana dobrze treść trzeciego z kolei śląskiego Porządku kościelnego, t. zw. sagańskiego, z 1540 roku, dlatego też trudno powiedzieć tu coś o stosunku do niego Porządku Wacława Adama. Wydaje się jednak rzeczą wątpliwą, by książę cieszyński właśnie na tym Porządku miał się wzorować, tym bardziej, że i samo istnienie tego Porządku nie jest zupełnie pewne, w każdym razie niektórzy badacze podają istnienie jego w wątpliwość [7]). Reformacja bowiem w Saganie poczęła się rozszerzać stosunkowo dość późno, napotykała przy tym na wielkie trudności. Wskutek znacznego też oddalenia od Cieszyna, nie było między Księstwem Sagańskim a Cieszyńskim żywszej łączności.

O ile wyżej wymienione śląskie Porządki kościelne nie dają najmniejszych powodów do przypuszczeń, iż służyły za wzór Porządku Wacława Adama, o tyle przyjąć można, że książę i autor bezpośredni Porządku miał w ręku czwarty chronologicznie biorąc, Porządek kościelny jaki się pojawił na terenie Śląska, mianowicie lignicki Porządek kościelny z 1542 roku [8]). Porządek ten zajmuje się przede wszystkim sprawami dotyczącymi duchowieństwa, ustanawia więc urzędy seniorów i superintendentów, zaprowadza obowiązek zwoływania synodów, wprowadza egzamina i instalację duchownych, zaleca pilne uczęszczanie na nabożeństwa (bez powodu nie wolno stronić od kazań), zwraca się ostro i stanowczo przeciwko sekciarstwu, nie podaje natomiast żadnych szczegółowych wskazówek dotyczących ceremonij kościelnych. Nie było to zresztą konieczne, gdyż istniał tu i obowiązywał przecie Porządek z 1535 roku. Chociaż jednak zasadniczo zarówno co do treści jak i co do formy nie wpłynął on na pracę Wacława Adama (nie jest ujęty w osobne artykuły), to jednak oddziaływanie jego, zdaje się, stwierdzić można w jednym punkcie. Oto mocno akcentuje on nakaz zniesienia bałwochwalstwa oraz fałszywej służby Bożej, polegającej, jak powiada, na naukach i prawach ludzkich.

---

[7]) Np. taki Eberlein, Silesiaca, str. 225, a za nim Sehling, op. cit., str. 470, t. 3.

[8]) Tekst przytacza Sehling, t. III, str. 439 — 441.

Akcenty te, tak dobrze znane z Porządku Wacława Adama, zwłaszcza ze Wstępu, są właśnie tym, co nasuwa odrazu myśl o zależności Porządku Wacława Adama od lignickiego Porządku kościelnego z 1542. Myślą przewodnią reformy księcia cieszyńskiego było wszak właśnie usunięcie bałwochwalstwa i zaprowadzenie czystej, na Słowie Bożym opartej służby Bożej. Co jest „nieczyste", musi być usunięte — oto zasadnicza myśl przewijająca się przez Porządek kościelny Wacława Adama, a to nie mniej silnie i wyraźnie podkreślone zostało przez księcia Fryderyka II w ustawie z 1542 roku. Najcharakterystyczniejszym śladem tej zależności są zwroty, których w żadnej innej ustawie kościelnej tych czasów nie spotykamy. Pamiętamy, iż autor Porządku Wacława Adama w swoich zapędach reformatorskich, zmierzających do usunięcia bałwochwalstwa i fałszywej nauki i nieczystych ceremonij, powoływał się obok wyraźnych zaleceń Pisma Świętego na przykłady „pobożnych władców", między innymi zaś wymieniał Ezechiasza i Teodoziusza. Podobny zwrot spotykamy we wspomnianym Porządku lignickim [9]). Książę Fryderyk II mówiąc również na wstępie o konieczności usunięcia „bawochwalstwa i fałszywej służby Bożej", powołuje się właśnie na tych samych władców. Trudno wprawdzie na tej podstawie mówić o wzorowaniu się na Porządku kościelnym lignickim z 1542 roku, niemniej wydaje się, że w poszukiwaniu Porządków kościelnych, znanych w księstwie Wacława Adama, natknęliśmy się na jeden, który książę cieszyński znał i z którego korzystał częściowo. Znajomość tego Porządku nasunąć mogła autorowi Porządku Wacława Adama myśli, wypowiedziane we wstępie do Porządku; mógł też językowo i myślowo w wyrażeniach o zwalczaniu fałszywej służby Bożej i bałwochwalstwa się u niego zapożyczyć. Powiemy więc ostatecznie, że Wacław Adam oraz autor Porządku Kościelnego znali najprawdopodobniej Porządek lignicki z 1542 roku, lecz prócz kilku myśli jakie nasunęła jego lektura zachowali w stosunku do niego pełną samodzielność i oryginalność.

[9]) „ihr wisset, wie hoch gott... die abgötterei und allen falschen dients gottes... verbothen, und wie auch etliche fromme könige und kaiser des a. und n. t., als Josias, Ezechias und Theodosius und andere". Schling t. III. str. 439/440.

Następna ustawa, jaka się ukazała przed pojawieniem się Porządku kościelnego Wacława Adama, to wrocławski Porządek kościelny z 1550 roku [10]). Lecz jest to raczej zbiór wzorów oraz formułek, którymi posługiwano się przy ogłaszaniu zborowi pewnych rzeczy z ambony w czasie nabożeństwa, więc n. p. zapowiedzi rozmaitych modlitw przyczynnych, ofiar dla biednych i nieszczęśliwych, a także zapowiedzi małżeńskich. Słowem Porządek ten jest zupełnie odmienny od Porządku Wacława Adama.

Po zapoznaniu się z Porządkami kościelnymi Dolnego Śląska potwierdza się to, cośmy już powiedzieli, a mianowicie iż spotyka nas tu pewnego rodzaju rozczarowanie. Spodziewać się mogliśmy czegoś więcej, a tu właśnie w obliczu materiałów przekonujemy się, że w stosunku do Dolnego Śląska sam tekst i układ Porządku księcia cieszyńskiego jest dziełem samoistnym, że nie jest w najmniejszej mierze naśladownictwem, lecz dziełem na wskroś oryginalnym. Wogóle o jakiejś jego zależności pod względem treści i formy w odniesieniu do Porządków śląskich, mówić nie można.

Więc cóż? Na wskroś oryginalna praca?

Autor wyraźnie mówi i to w dwóch miejscach, że przy opracowaniu swego Porządku korzystał „z niezawodnie czystych Porządków kościelnych" i „ustaw". Jak więc rozumieć te słowa? Wyjaśnia nam to poniekąd sam Porządek.

Podkreślaliśmy już luterski charakter reformacji w Cieszyńskim. Najbardziej widoczne jest to w artykule o chrzcie, który odsyła duchownych wprost do dziełka Lutra „Taufbüchlein". I oto w związku z tym jeszcze raz wypada zaznaczyć, tym razem w stosunku do całego Porządku kościelnego, że najważniejszym i bezpośrednim wzorem, były pisma Dr Lutra. Jeżeli zatem chcemy wskazać źródła, z których czerpał autor i mówić o stopniu oryginalności jego kościelnego ustawodawczego dzieła, to trzeba w pierwszym rzędzie zwrócić uwagę na prace wittenberskich reformatorów, jako na te, na których opierają się ogólne założenia i szczegółowe wzory reformacji w Cieszyńskim. Tę samą linię oparcia się na pismach reformatorskich Lutra zachowała także

[10]) U Sehlinga w t. III, str. 400 — 404.

księżna Katarzyna Sydonia, polecając wyraźnie w pierwszym artykule swego Porządku trzymać się Konfesji augsburskiej i pism Lutra.

Nie ulega wątpliwości, iż trzy prace służyły za źródło przy ustalaniu wytycznych reformy. Są to: „Taufbüchlein", „Deutsche Messe", oraz „Katechizm". W odpowiednich miejscach wykazaliśmy już dostatecznie ścisłą zależność Porządku Wacława Adama od tych prac. Dorzucić najwyżej wypadnie, że nie małą odgrywała rolę i Augustana, która wraz z już istniejącymi w owym czasie księgami symbolicznymi wytyczyła kierunek poczynań reformatorskich. Z innych prac Lutra znał chyba autor Porządku „Traubüchlein", oraz z pewnością wszystkie znaczniejsze pisma reformatora, zwłaszcza zaś pisma z 1520 roku. Księżnie Katarzynie Sydonii nie była obca też praca „Von Verordnung eines gemeinen Kastens".

Streszczając powyższe powiemy, że na pierwszym miejscu źródłem i wzorem dla autora Porządku Wacława Adama był sam Luter i to bezpośrednio. Pisma jego były nie tylko znane w Księstwie Cieszyńskim, lecz stanowiły też podstawę dla pierwszej ewangelickiej kościelnej pracy ustawodawczej.

Wskazaliśmy już, że dzieło Melanchtona „Augustana" nadawało kierunek pracy reformacyjnej. Należy to uzupełnić uwagą, że i druga praca Melanchtona nie pozostała bez wpływu na Porządek kościelny Wacława Adama. Mamy tu na myśli pracę „Unterricht der Visitatoren"... Trudno powiedzieć, czy była ona bezpośrednio znana księciu; nie jest to jednak bynajmniej wykluczone, i owszem bardzo prawdopodobne. Prawdopodobieństwo to przybiera cechy pewności, gdy się zważy wpływ, jaki dzieło to wywarło na wszystkie luterskie Porządki kościelne i łącznie z tym na organizację ewangelickiego kościoła wogóle. Jakież bowiem były podstawy, na których się opierano przy opracowywaniu pierwszych Porządków kościelnych? Źródeł było kilka. Zaliczyć do nich należy takie pisma Lutra jak „Von ordenung gottis diensts ynn der gemeine" z 1523, „Formula missae et communionis pro ecclesia Wittembergensi" z 1523, „Deutsche Messe und ordnung gottis

diensts" z 1526, pierwsze i drugie wydanie „Taufbüchlein", „Traubüchlein für die einfältigen Pfarrherrn" z 1529, wreszcie formularze (wzory) opracowane z aprobatą i ze współudziałem Lutra, ustalające porządek ordynacji duchownych [11]). Na tych pismach Lutra opierano się przede wszystkim w dalszej pracy, one stanowiły jej najważniejsze źródło.

Jednak obok nich wymienić należy równie ważną już wspomnianą pracę Melanchtona, mianowicie „Der Unterricht der Visitatoren", która stała się drugim bezpośrednim źródłem i wzorem dla wszelkich dalszych prac organizatorskich. Na niej to oparł się Jan Bugenhagen, doctor Pomeranus, niestrudzony organizator nowego kościoła, w swoich licznych Porządkach opracowywanych dla różnych zborów, a więc dla Brunświku (1528), Hamburga (1529), Lubeki (1531), Pomorza (1535) i t. d., na niej oparty został Porządek kościelny dla Getyngi (1530), Wittenbergi (1533), Halli (1541) i innych miejscowości [12]). Właśnie ta praca zapoczątkowała jedną rodzinę Porządków kościelnych, które się na niej opierają bezpośrednio. Nawet druga rodzina [13]) Porządków, której dał początek „Porządek wizytacyjny" margrabiego Jerzego Brandenburskiego z 1528 roku, zależna, jest od tej pracy Melanchtona, jak również oczywiście od wyżej wymienionych prac Lutra. Mówiąc zatem o źródłach Porządku kościelnego Wacława Adama należy mieć na uwadze i to dzieło Melanchtona, które tak olbrzymi wywarło wpływ na organizację ewangelickiego kościoła. Trudno bowiem przypuścić, by autor Porządku, szukając dla swej pracy wzorów, jak sam się wyraża „niezawodnie czystych", nie był uwzględnił tego właśnie podstawowego dzieła.

Tak, ale wszystkie nasze poszukiwania za źródłami i wzorami Porządku kościelnego Wacława Adama nie pozwoliły nam dotychczas ustalić jakiegoś wzoru, który by autor był naśladował, który

---

[11]) Patrz „Das Orinationsfurmular", Weimariana t. 38, jak wyżej.

[12]) Patrz „Kirchenordnungen" w Realencyklopädie" str. 460 i nast., również „Lexicon für Theologie und Kirche", V Band, str. 1020 — 1021.

[13]) Tu należy wymienić zwłaszcza Porządek kościelny dla Brandenburgii i Norymbergi z 1533, który znowu powtórzony został w Porządku Meklenburskim z 1540 roku i w Brandenburskim w 1553.

by przypominał co do formy i treści cieszyński Porządek. Musimy tedy stwierdzić jedno: oto jakiegoś wzoru, którego by się autor Porządku Wacława Adama trzymał ściślej, jakiegoś prototypu, na którym by oparł swoją pracę, daremnie by szukać, bo go nie ma. Można przerzucić wszystkie Porządki kościelne, jakie się pojawiły przed 1568 rokiem, a nie znajdzie się między nimi takiego, który by uznać można za wzór, naśladowany przez Porządek Wacława Adama. W imponującej, podziwienia godnej pracy Sehlinga, który zebrał w czterech potężnych tomach wszystkie Porządki ewangelickie, jakie się w ciągu 16 wieku ukazały, nie znajdzie się takiego, który by przypominał choćby w ogólnych zarysach Porządek cieszyński. Inna rzecz, że pewne zwroty, zwłaszcza z przedmowy, są bardzo zbliżone do zwrotów, jakie spotkać można w niektórych innych Porządkach. Nie dotyczy to wyłącznie Porządku lignickiego z 1542 roku — o czym już mówiliśmy, lecz i Porządku kościelnego brandenburskiego z 1540 roku, którego pewne ustępy przypominają treściowo fragmenty Porządku Wacława Adama. Porównując te dwa Porządki możemy zauważyć w nich szereg identycznych niemal zwrotów [14]), z czego możemy wnioskować, że Wacław Adam jak i bezpośredni autor Porządku miał w ręku Porządek brandenburski, przemyślał go, tak jak i inne materiały, lecz mimo to zachował w stosunku do niego niezależność. Świad-

---

[14]) Czytamy tam: „so... ...sind wir, als der christlich churfurst, da wir aus götlicher versehung zu der hoheit, eminenz und dignitet, dem vorseien, und regirung unserer unterthanen und lande berufen, in betrachtung unsers ampts, und schuldigen pflichte, damit wir der göttlichen allmechtigkeit verbunden und zugethan“ ...wprowadzić reformację „dem allmechtigen zu ehren, zu erhöhung und ausbreitung seines göttlichen worts, uns und unsern unterthanen, die uns von gott christlich zu regiren befohlen, zu heil, trost, und seligkeit“... Dlatego postanowił „mit rath fleissiger erforschung etlicher gelerten, treuherzigen, gottforchtigen... personen“ w kraju swoim ogłosić Porządek. Następnie na str. 42, Sehling op. cit., tom III: „Wie wol es der bischofe furnemlich ampt ist, so gebürt es doch auch den christgleubigen fursten, darauf zu sehen, das die heilsame lere des heiligen evangelii in iren landen ausgebreitet, und was dem entgegen abgethan, auch die hochwirdigen sacrament nach befelch des der sie eingesetz, gehandelt und gute christliche ordnung dem götlichen wort gemes aufgericht und gehalten werden. Daher sein viel löblicher könig und fürsten, welche die aufgerichten greuel on gottes befelch ausgerottet, in der schrift höchlich berümbt, und die das übergangen oder solch misbreuch angericht, als die das volk mit sich sundigen gemacht, heftig gestrafet, wie das die bücher der könige und andern croniken ausweisen, die alhie zu erzelen unnötig“.

czy o tym wyraźnie cały szereg różnic, zachodzących między jego Porządkiem a Porządkiem brandenburskim, nie mówiąc już o tym, że pod względem układu i treści zasadnicza między nimi zachodzi różnica. I tak n. p. Wacław Adam odrzuca krzyżmo, gdy Joachim pozwala na jego zachowanie. Podobnie nie trzyma się książę cieszyński, choć mógł przecie, porządku nabożeństwa jaki podaje Porządek brandenburski, lecz woli, jak widzieliśmy, sięgnąć do Lutra. Elewacja, zachowana u Joachima, jest przez Wacława usunięta. Wśród świąt, które należało święcić wymienia Porządek brandenburski także Boże Ciało, co Wacław Adam zdecydowanie odrzuca, natomiast nie wymienia Wielkiego Piątku jak to czyni znów książę cieszyński. Charakterystyczny jest też taki szczegół, że Joachim poleca zachować zwyczaj sporządzania grobu w Wielki Piątek, zaś Wacław Adam specjalnie przeciwko temu występuje. Wszystkie te wyżej wymienione podobieństwa na tle zasadniczych różnic pozwalają stwierdzić, że wpływ Porządku brandenburskiego nie ulegając wątpliwości, sprowadza się wyłącznie do rzeczy drobnych (n. p. wyrażeniowych) i wspólnego podejścia do pewnych wstępnych ogólnych założeń. Po uwzględnieniu tego wszystkiego dochodzimy do potwierdzenia tego cośmy już wyżej powiedzieli, a mianowicie, że Porządek kościelny Wacława Adama nie jest żadną przeróbką lub naśladownictwem, lecz dziełem opracowanym oryginalnie, z uwzględnieniem jedynie zasad i prac reformatorów wittenberskich.

Sąd ten wymaga jednak bliższego omówienia.

Wymieniliśmy wyżej celowo różne pisma Lutra i podkreśliliśmy znaczenia pracy Melanchtona, jego instrukcji wizytacyjnej i uznaliśmy je za źródła, na których oparte zostały wszystkie luterskie później powstałe Porządki kościelne. Poprzednio uczyniliśmy przegląd śląskich Porządków kościelnych, jakie się ukazały przed 1568 rokiem, przypuszczając, że jeśli gdzie to przede wszystkim w księstwach śląskich należało by szukać ewentualnych wzorów Porządku cieszyńskiego. Przegląd ten przekonał nas jednak, że wzoru, którego by się Porządek Wacława Adama trzymał, nie ma wśród nich. Nie ma go też wśród po za śląskich Porządków kościelnych,

jakie się ukazały w 16 wieku. Twierdzenie to oparte jest na przejrzeniu 4 tomowego dzieła Sehlinga, w którym zostały zebrane dotychczas znane Porządki luterskie 16 wieku. Nie spotkałem bowiem w tym dziele żadnego, który by mógł być uznany za wzór dla Porządku Wacława Adama. Poszukiwania nasze za takim wzorem staraliśmy się rozciągnąć na teren Moraw, Czech i Słowaczyzny będąc sobie świadomi faktu, iż w drugiej połowie 16 wieku był luteranizm na Morawach i w Czechach poważnym elementem wyznaniowym, zaś w tej części Węgier, która stanowi dzisiejszą Słowaczyznę, elementem przeważającym. Punktów stycznych między tymi krajami a Śląskiem Cieszyńskim było w owym czasie sporo [15]), mogło więc zachodzić i na polu ustawodawstwa kościelnego pewne wzajemne oddziaływanie. Mimo tych poszukiwań prowadzonych w granicach możliwości (zapewne że nie wyczerpujących), nie udało się nam natknąć na jakąś ustawę, która by się była pojawiła w tych krajach przed 1568 rokiem i była mogła wpłynąć na Porządek kościelny Wacława Adama. Nie natknęliśmy się nawet na wzmianki, które by wskazywały na istnienie tu w owym czasie jakichś Porządków kościelnych. Prof. Kwacala [16]) przesuwa pierwociny ewangelickiego ustawodawstwa kościelnego trenczańskich senioratów na lata 1580 i 1590, zaś Jan Borbis wymienia Porządek kościelny z 1610 roku dopiero jako ten, który nadał luterskiemu kościołowi na Słowaczyźnie trwałe ramy organizacyjne [17]). Również jeśli chodzi o agendy to pierwsze wydanie t. zw. Agendy Czeskiej, używanej przez luteran w Czechach i na Słowaczyźnie, pojawiło się dopiero w 1571 roku, a więc po wyjściu Porządku kościelnego Wacława Adama [18]). Na Morawach pojawił się Porządek kościelny dla miasta Sternbergu [19]), lecz też dopiero w 1614 roku. Porządek ten poprzedzony został w cytowanym wydaniu sło-

---

[15]) Por. recenzję pracy Dr Göllnerowej „Pocatky reformace v Banské Bystrici", zam. w „Viera a Veda", r. II, nr. 4, 1931, str. 186.

[16]) W artykule „Prvy pokus utvorenia jednotnej správy evanjelickej cirkvi v zapadnon Slovensku", zam. w „Viera a Veda", rocz. I, nr 5, 1930, str. 197 — 209.

[17]) Patrz „Die Märtyrerkirche der evang. luth. Slovaken", str. 71.

[18]) Por. „Tranovského Sbornik", str. 25 i 29 — 30.

[19]) Patrz Prof. Dr S. A. Skalsky „Die Kirchenordnung von Sternberg in Mähren aus dem Jahre 1614" (por. spis literatury), str. 78 i nast.

wem wstępnym prof. Skalsky'ego, który przedstawia tło historyczne Porządku, lecz nigdzie nie mówi o tym, jako by na Morawach przed 1568 rokiem istniały jakieś ewangelickie Porządki kościelne. Wniosek z tego ten, że ich nie było, lub że są nieznane. Utwierdza nas w tym przekonaniu, że w wymienionych krajach przed wydaniem Porządku Wacława Adama ewangelickich Porządków kościelnych nie było rozprawa Dr F. Hrejsy, poświęcona genezie, istocie i dziejom t. zw. Wyznania Czeskiego (Confessio Bohemica) z 1575 roku [20]). Zastanawiając się nad genezą owej Konfesji, autor nie wspomina ani słowem, jako by w owym czasie istniały gdzieś na terenie Czech ewangelickie Porządki kościelne, a byłby je przecie na pewno wymienił, gdyby takie były. Jednym słowem poszukiwania za jakimś Porządkiem ewangelickim na terenie Czech, Moraw i Słowaczyzny z przed 1568 roku nie doprowadziły do pozytywnego rezultatu. Stąd i twierdzenie nasze wydaje się usprawiedliwione. Ponieważ tedy wśród znanych ewangelickich Porządków kościelnych 16 wieku nie można odszukać żadnego, który by mógł być uznany za prototyp Porządku cieszyńskiego, stwierdziliśmy na tej podstawie i ponownie potwierdzamy całkowitą i pełną oryginalność Porządku księcia Wacława Adama. Należy to rozumieć w ten sposób, iż praca ta nie była oryginalna w tym znaczeniu jako by na niczym się nie opierała — sam Porządek temu przeczy, lecz tak, że na podstawie dostępnych źródeł, zwłaszcza pism Lutra, oraz pracy Melanchtona i po zapoznaniu się z kilkoma podobnymi już istniejącymi Porządkami kościelnymi, opracował autor powołany przez księcia oryginalnie nowy Porządek kościelny, który książę zaprowadził w swoim księstwie. Oryginalność ta widoczna jest przede wszystkim w układzie, jako też i w odpowiednim doborze treści. I właśnie w tym tylko znaczeniu można mówić, iż praca ta jest pracą oryginalną. O innej oryginalności odnośnie do Porządków kościelnych nie może być zresztą mowy. Wszystkie bowiem Porządki luterskie, jakie się ukazały

[20]) Dr. F. Hrejsa „Die böhmische Konfession, ihre Entstehung, ihr Wesen und ihre Geschichte" (patrz spis literatury), str. 81 i n. Por. też wydanie przez Hrejsę owej Konfesji p. t. Ceske Vyznáni z roku 1575 (patrz spis lit.), zwłaszcza zaś wstęp, jakim tekst Konfesji został przez Hrejsę poprzedzony.

w 16 wieku, są jeśli nie bezpośrednio to pośrednio ze sobą spokrewnione. Pokrewieństwo to wiąże te Porządki do tego stopnia, że w miarę jak w 16 wieku liczba ich rośnie, coraz trudniejszą, nieraz wręcz niemożliwą do rozstrzygnięcia staje się rzeczą stwierdzenie, od którego dany Porządek bezpośrednio jest zależny. Uwzględniając to, możemy mimo to powiedzieć, że Porządek cieszyński Wacława Adama jest dziełem oryginalnym. Wyróżnia się on nawet z pośród wielu tego rodzaju współczesnych prac jasnym ujęciem, przejrzystością i zdecydowanie luterskim charakterem. To samo odnieść należy do Porządku kościelnego Katarzyny Sydonii, która wzbogaciła go nowymi dodatkami. Zapewne, że niektóre inne Porządki są bardziej szczegółowe, ciekawsze, że poruszają więcej spraw, że zwłaszcza partie, dotyczące organizacji samego duchowieństwa są lepiej rozbudowane i dokładniejsze dają wskazówki, mimo to uznać trzeba, iż wśród luterskich Porządków kościelnych 16 wieku Porządki kościelne cieszyńskie postawić należy w rzędzie najlepiej opracowanych.

ROZDZIAŁ VI.

CHARAKTERYSTYCZNE CECHY POCZĄTKÓW REFORMACJI NA ŚLĄSKU CIESZYŃSKIM.

Jako uzupełnienie poprzednich wywodów, warto wypowiedzieć pod koniec kilka uwag, charakteryzujących reformację cieszyńską, na podstawie omówionych Porządków kościelnych.

Myśl reformacyjna natrafiła na Śląsku Cieszyńskim na grunt podatny. Lud odznaczał się tu szczerą religijnością, przy tym zawsze cechowała go pewna skłonność do nowinkarstwa, która sprawiała, że wszelkie nowe religijne myśli znajdowały na Cieszyńskim chętnych zwolenników. Stan duchowy i moralny ludu był jednak niski. Nie odróżniał się Śląsk Cieszyński pod tym względem od innych okolic i krajów; te same grzechy, przeciwko którym występowano gdzie indziej tu się rozszerzały, jak np.: pijaństwo, niemoralność i także zabobon. Lud ten był jednak głęboko przywiązany do obyczajów i dotychczasowych zwyczajów i form zarówno w życiu codziennym, jak i religijno-kościelnym. Ten rys konserwatywny ludu cieszyńskiego podkreślić należy mocno; tym bardziej musi nas uderzyć, że, jak powiedziano poprzednio, ówczesnego Ślązaka charakteryzuje skłonność do nowinkarstwa. Rezultatem tych dwóch sprzecznych cech charakteru było to, że przyjęte „nowinki" wtłaczał lud w stare formy, — „nowym winem" usiłował napełnić „stare statki". Nowe formy nie przyjmowały się tu łatwo, choć nowa nauka rozlewała się już szeroko i powszechnie. Dusza ludu była wrażliwa na nową myśl religijną i łaknęła Słowa Bożego, trudno jej jednak było przyzwyczaić się

do nowych form i zwyczajów, jak również rozstawać się z dotychczasowymi.

Stąd ciekawe tu obserwować można zjawisko: nowa myśl, reformacyjna, przyjmuje się tu łatwo, lecz z drugiej strony długo trwa proces zewnętrznej przemiany. Lud skłania się nadal do pewnych praktyk zabobonnych, tkwić chce nadal w obrzędowości i ceremonialiźmie, co jednak nie przeszkadza mu szczerze przyswajać sobie „nową wiarę" i przechodzić na łono reformacji. Reformacja przyjmuje się tu prędko i spokojnie, bez wybuchów i głębokich wstrząśnień, bez walk i ekscesów i to zarówno wśród szlachty, jak i mieszczaństwa i chłopstwa. Przejście na łono reformacji dokonuje się prawie niepostrzeżenie, bez zwykłych naonczas napaści na papiestwo i Rzym, jak to miało miejsce w Niemczech, a także tu i owdzie — zwłaszcza po roku 1560 — w Polsce. Ostrej niechęci do papiestwa, nienawiści do przeszłości i dotychczasowych obrzędów, do wczorajszej wiary, nie widać tu prawie wcale. Uwagi, wypowiedziane w cieszyńskich Porządkach kościelnych pod adresem Rzymu są nieliczne, a zawsze umiarkowane. Tłumaczyć to trzeba właśnie tym charakterystycznym rysem konserwatyzmu, cechującego reformację na Śląsku od samego początku, spokojem z jakim się szerzyła i także tym, że Śląsk Cieszyński stał dość daleko od kuźni reformatorskiej myśli i że nie było tu zwalczających się odłamów i kierunków. Kuźnia nowych myśli była w Wittenberdze, prądy przeciwne ścierały się w okolicznych księstwach, — tu dochodziły zaledwie ich odgłosy. Tarcia i walki potęgowały gdzie indziej dążenia reakcji katolickiej, której na Śląsku w owym czasie jeszcze nie było.

Gdy tak powoli cały kraj przyłączał się do reformacji, gdy spora część duchowieństwa przystała do nowego ruchu, gdy nowe prawdy i nowe ujęcie chrześcijaństwa coraz głębiej przenikać poczęły w duszę ludzi, trzeba było pomyśleć o ujednostajnieniu rozpoczętego dzieła, o ujęciu go w pewne ramy prawne oraz Porządku kościelnego. Powołanym do tego czuł się książę, który też ostrożnie do tej pracy przystąpił. Nie chciał on zaprowadzać zmian drogą gwałtu, lub przewrotu, lecz na drodze powolnej ewo-

lucji. Wydał najpierw parę ustaw dotyczących życia poddanych, zmierzających do podniesienia moralnego i duchowego ludu, później, gdy sprawa wydała mu się dojrzałą, wydał Porządek kościelny, który omówiliśmy, a który miał się stać prawną normą regulującą nowy stan rzeczy.

Mieliśmy już możność zauważyć, że ta prawna norma, t. j. Porządek kościelny Wacława Adama odbiega daleko od tego rodzaju norm w zrozumieniu dzisiejszym. Lecz też nie z punktu widzenia teraźniejszości oceniać ją należy. Przeciwnie, trzeba pamiętać, że odpowiadała ona potrzebom ówczesnej chwili dziejowej, prócz tego zaś uwzględniała charakter reformy na Śląsku Cieszyńskim, której podłoże było wybitnie religijne. Księciu chodziło nie tyle o prawną organizację ewangelickiego kościoła, ile o udzielenie odpowiedzi na pytanie, jakie się narzucało, a które można by sformułować prosto: jak się modlić będziemy, jak sobie urządzimy w księstwie religijne życie? Te pytania wysuwały się tu na pierwszy plan, one to interesowały księcia, na nie też daje odpowiedź jego Porządek kościelny. Inne zagadnienia, również ważne, dotyczące np. sposobu powoływania proboszczów, władzy kościelnej i t. d., którym tyle miejsca poświęca olbrzymia większość Porządków kościelnych 16 wieku, pozostawione były przez księcia Wacława Adama bez odpowiedzi, jakby go nie interesowały. I to też właśnie charakteryzuje Porządek kościelny Wacława Adama, że będąc pierwszym prawem kościoła ewangelickiego na Śląsku Cieszyńskim, uwzględnia jedynie momenty czysto religijne. Ściślej organizacyjne momenty wniesie nieco później Katarzyna Sydonia. Jest w tym fakcie coś, co posiada pewnego rodzaju symboliczną wymowę. Książę Wacław Adam, Piast, Słowianin, nie wysuwa ich na pierwsze miejsce, bo tam wysunął życie religijne; Katarzyna Sydonia, Niemka, uzupełnia dzieło Wacława Adama właśnie momentami organizacyjnymi. Porządek Wacława Adama mógł też zostać nazwany „agendą", t. zn. po prostu zbiorem przepisów jak wykonywać czynności kościelne, Porządku Katarzyny Sydonii tak by już nazwać nie można i w rzeczywistości słowo to („agenda") zostało przez Katarzynę Sydonię pominięte.

Porządkiem swoim nie zamierzał więc książę ująć i przewidzieć wszystkiego. Miał on służyć za myśl przewodnią wprowadzonych zmian, zapewnić jednolity charakter reformy i związać księstwo pod względem czynności kościelnych w jedną całość. Stać się miał więzią łączącą poszczególne zbory i być wzorem dla wszystkich w najważniejszych i najpilniejszych sprawach. Książę wymagał oczywiście dla swej „ustawy" posłuchu, lecz z drugiej strony zaznaczał, że ustalony wzór organizowania nowego życia religijno-zborowego służyć ma w pierwszym rzędzie tym, którzy „tego lepiej nie umieją". Wynikiem tego było właśnie to, że Porządek kościelny nie zawsze był respektowany, że wobec tego i dzieło reformy różne w różnych stronach przybierało formy. Mocniej tę sprawę postawiła dopiero w kilkanaście lat po ukazaniu się pierwszego Porządku księżna Katarzyna Sydonia, która zdecydowanie i stanowczo wymaga podporządkowania się jej ustawie. Wacław Adam był bardziej względnym, — Katarzyna Sydonia bezwzględniejszą i twardą.

Ton ustawy kościelnej Wacława Adama jest na ogół łagodny. Wyczuwa się, że przemawia ojciec do swoich dzieci dobrotliwie, spokojnie, umiarkowanie. Mocniejsze akcenty dotyczą sprawy wykorzenienia zabobonu i bałwochwalstwa. Myślą przewodnią Wacława Adama, która mu przyświecała w jego reformatorskiej działalności było, aby się wszystko działo zgodnie ze Słowem Bożym. I oto w związku z tym znowu, — a to mocno podkreślić wypada, — że reformacja na Śląsku Cieszyńskim rozwija się na podłożu ściśle religijnym, tak, że nawet niepodobna stwierdzić tendencyj ubocznych, czy to natury społeczno-politycznej [1]), czy też prądów umysłowych, jak to miało przecie miejsce gdzie indziej. Ideą reformacji cieszyńskiej jest prawda Boża, Słowo Boże, nic więcej. Jeśli reformację się wprowadza i przeprowadza to powodem tego są względy ściśle religijne. Stąd też nie ma ona tu żadnego zabarwienia, prócz religijnego. Słowo Boże, — oto pobudka

[1]) Tak było n. p. w Polsce. Por. ks. prof. D. E. Bursche „Czynniki wyjaśniające bieg reformacji w Polsce".

działania, ale i cel. Ono jest najwyższym autorytetem, nakazem, sędzią. Przy przeprowadzaniu zmian powołuje się książę na Słowo Boże i cytuje je też obficie. Podając motywy swego reformatorskiego postępowania, przytacza książę cytaty z Pisma Świętego. Nie to jest dla Wacława Adama decydujące, iż gdzieś tam Luter wystąpił i zerwał z Rzymem, lub to, że w sąsiednich księstwach się to czyni, lecz świadomość i głębokie przeświadczenie, że tak Bóg chce i że i jego za narzędzie swoje sobie wybrał, by „prawdziwą religję" otaczał pieczą i Chrystusowi i Jego Ewangelii drogę torował. O Lutrze wyraża się z szacunkiem i wskazuje na jego prace, ale się na niego nie powołuje, jako na bezwzględny i samodzielny autorytet. Jeśli wprowadza reformację luterską to dlatego, iż jest przeświadczony, że myśl Lutra jest „czysta" i że jego ujęcie chrześcijaństwa jest prawdziwe, słuszne, na Słowie Bożym oparte, więc zgodne z Pismem Świętym.

W ścisłym związku z tym przemożnym akcentowaniem Pisma Świętego, pozostaje też zasada, która znaczny wywarła wpływ na umiarkowany charakter cieszyńskiej reformy, mianowicie, iż to co się nie sprzeciwia Pismu Świętemu można w kościele zachować, więcej — można zachować i to wszystko, co się da pogodzić z Pismem Świętym. Uznaje więc książę cieszyński różne „adiafora" i chętnie się godzi na nie. Wie, że ludowi czymś będą, niechaj więc pozostaną, byle z nimi nie łączyć żadnego zabobonu. Tym się tłumaczy, że idąc śladami Lutra zachowuje przy chrzcie pewne adiafora w rodzaju białej szaty, że nie usuwa gwałtownie elewacji, skoro jeszcze w 1584 roku musi Katarzyna Sydonia przypominać nakaz jej usunięcia, że pozostawia możność używania szat mszalnych, wskutek czego do dziś się na Cieszyńskim zachowała w kościele ewangelickim komża, że pozostawia wielką ilość świąt, nabożeństwa nieszporne i poranne, dobrze rozbudowaną liturgię. Tylko to, co trąci zabobonem lub bałwochwalstwem, koniecznie pragnie usunąć.

Rzecz prosta, że łączy się to również ze wspomnianym już konserwatyzmem ludu, któremu książę nie chciał odbierać niepotrzebnie tego, do czego lud był przywiązany. Konserwatyzm ten wy-

nikał z charakteru śląskiego ludu [2]), który odznaczał się zawsze pewną powolnością i drzemiącymi w nim pierwiastkami statycznymi raczej, niż dynamicznymi. Nie pozostało to bez wpływu na początki, ale i późniejszy stan reformacji w Cieszyńskim. Reformacja wskutek tego konserwatyzmu szerzyła się wolniej, ale zato głębsze zapuszczała korzenie. Lud, który ją przyjął i przyzwyczaił się powoli do nowych form, nie pozwolił później odebrać jej sobie, mimo przewlekłych prześladowań. Reformacja, która musiała liczyć się w początkach z konserwatyzmem i cierpliwie czekać na powolne wygaśnięcie starych form, właśnie później dzięki temuż konserwatyzmowi ostała się. Wśród ludu na Śląsku Cieszyńskim rodziła się wolno świadomość przynależności do nowej wielkiej rodziny ewangelickiej w świecie, lecz gdy się zrodziła, najpiękniejsze wydać miała w przyszłości owoce. Stała się głęboka, stanowcza, hartowna i twarda, tak że słusznie mogło powstać znane powiedzenie: „twardy, jak luterska wiara koło Cieszyna". I właśnie dlatego ten umiarkowany ton, w jakim Porządek kościelny Wacława Adama przemawia, ten umiar będący też oznaką siły i głębi, jaki cechuje obydwa Porządki cieszyńskie, uwzględniające lokalne właściwości charakteru ludności, należy z uznaniem podnieść, gdyż przyczyniły się w znakomitej mierze do utrwalenia się i przetrwania reformacji w Cieszyńskim. Gwałtowne zmiany, wywołanie głębszych rozdarć wśród ludności, zaostrzenie przeciwieństw i opozycji, były by się w przyszłości okazały katastrofalne.

Jako dalszy rys charakterystyczny dla początków reformacji na Śląsku Cieszyńskim należy podkreślić fakt, iż nie natrafiamy tu na żadne ślady walki o władzę między czynnikami świeckimi a duchownymi. Porządek kościelny Wacława Adama uregulował sprawę stosunku władzy świeckiej do duchownej taktownie i z wielkim umiarem. Nad całością ruchu reformacyjnego czuwał książę. Decydował on o ogólnym kierunku reformacji, ustalał normy prawne, ale władzy duchownej, którą stanowił dziekan, alias superintendent i konsystorz czyli kolegium duchowne, pozostawiał

---

[2]) Rys konserwatyzmu cechuje nie tylko reformację Śląska Cieszyńskiego, lecz reformację całego Śląska wogóle. Odnośnie do Dolnego Śląska podkreśla to Ziegler „Die Gegenreformation in Schlesien", str. 13.

swobodę w ramach obowiązującego ustawodawstwa, nie wtrącając się do spraw, co do których kompetentni byli duchowni. Żadne wzmianki nie upoważniają do przypuszczeń, że na tle kompetencyj obu władz dochodziło między nimi do nieporozumień. I tu panował spokój i umiar. Stosunek władzy świeckiej do duchownej uregulowała wprawdzie Katarzyna Sydonia wybitnie na swoją korzyść, podkreślając bardziej stanowczo, niż to był uczynił Wacław Adam, swoje zwierzchnie stanowisko tak, że profesor Skalski nie waha się powiedzieć, iż w Porządku tym zasada sumepiskopatu książęcego została możliwie jak najmocniej wyrażona [3]), jednak nie pociągnęło to za sobą żadnych tarć. Wogóle Księstwo Cieszyńskie było pod tym względem w szczęśliwym położeniu, że wielki kościelny przewrót, jakiego dokonała reformacja, tu przeszedł spokojnie i bez głębszych wstrząsów [4]). Nie licząc ściśle wewnętrznych nieporozumień, jakie miały miejsce czy to między duchownymi, czy nauczycielami, do ostrzejszych walk na ogół nie dochodziło. Nie rozsadzało też jedności kościoła sekciarstwo, które było zmorą towarzyszącą reformacji gdzie indziej. Niebezpieczeństwo z tej strony zagrażało niewątpliwie, nie doprowadziło jednak do żadnego wybuchu.

Te sprzyjające okoliczności, umiar książąt, konserwatyzm i powolność ludu, jego szczera, głęboka religijność, względne oddalenie od środowisk myśli, lecz też waśni teologicznych, co niewątpliwie sprzyjało jednolitości reformacyjnego kierunku, który tu się krzewił, późniejsze aniżeli gdzie indziej wystąpienie objawów reakcji katolickiej, — wszystko to sprawiło, że reformacja szerzyła się w Księstwie Cieszyńskim spokojnie, rozlewała się wol-

---

[3]) „Zur Geschichte der Evang. Kirchenverfassung in Oesterreich", str. 11: „Wir bemerken noch, dass in jener Kirchenordnung aus dem Jahre 1584 der Grundsatz des Summepiscopats der Fürsten zu seinem möglichst stärksten Ausdrucke kommt".

[4]) Biermann w „Geschichte des Protestantismus" str. 5 zwraca uwagę, że ten łagodny przebieg reformacji na Śląsku zawdzięczać należy także i temu, iż na czele ruchu reformacyjnego stali tu książęta, co już samo przez się kładło tamę rozruchom. Argument niezbyt mocny, bo można wskazać słusznie, iż n. p. w Niemczech także się ruch reformacyjny szerzył pod opiekuńczymi skrzydłami książąt, a mimo to rozruchy miały miejsce.

no lecz nurtem głębokim i wobec tego miała wszelkie dane, aby spełnić do końca swoją misję religijną, a przez to i społeczną.

Temu celowi służyć też miały Porządki kościelne i były by służyły dobrze, gdyby w kilkanaście lat później nie był syn Wacława Adama, Adam Wacław, przeszedł na łono kościoła katolickiego (1610) i gdyby nie była spadła na kark ewangelików cieszyńskich twarda ręka kontrreformacji. Te dwa wypadki położyły w Księstwie Cieszyńskim kres rozwojowi kościoła ewangelickiego i przekreśliły dalsze praktyczne znaczenie obu wydanych Porządków.

Nie pozostały one jednak i tak bez wpływu na przyszłość. Z chwilą, gdy w Cieszynie powstał kościół Jezusowy, owa sławna „Gnadenkirche" (1709), i kiedy zbór na nowo poczęto organizować i kształtować nowe życie kościelne, można było sięgnąć, i sięgnięto, po wzory z 16 wieku. Porządki kościelne Wacława Adama i Katarzyny Sydonii przyczyniły się wówczas do ustalenia nowych form religijno-kościelnego życia. Gdy zaś pojawił się patent tolerancyjny w 1781 roku, wtedy w Austrii nie rozpoczęto całej pracy organizacyjnej całkowicie na nowo, lecz oparto się na wzorach, które tu właśnie w Księstwie Cieszyńskim przetrwały z 16 wieku. Wywarły one wpływ swój, jak to wykazuje profesor Skalski [5]), na ustawodawstwo ewangelickiego kościoła w całej Austrii, a więc i na ustawę do dziś dnia (1936 r.) obowiązującą na terenie byłego zaboru austriackiego w Polsce. Ponieważ zaś ta ustawa austriacka była w wielu punktach brana pod uwagę przy opracowywaniu projektu polskiej ustawy dla kościoła ewangelicko-augsburskiego w Polsce, możemy powiedzieć, że poniekąd pośrednio wpływ cieszyńskich ustaw 16-go wieku nie ustał do dni naszych. Jak w szczegółach ten wpływ się przedstawia nie będziemy próbowali wykazać, gdyż to nie wchodzi już w zakres niniejszej pracy.

---

[5]) Op. cit., str. 8, 9 i następne.

ZAKOŃCZENIE.

Praca nasza zbliża się do końca. Możemy teraz powtórzyć to, co powiedzieliśmy na wstępie o znaczeniu Porządków kościelnych dla badań historycznych, a mianowicie, że stanowią one wartościowe źródło poznania historycznego. Zobaczyliśmy to przy analizie Porządków kościelnych cieszyńskich, które pozwoliły nam wejrzeć w splot zagadnień i spraw, z jakimi miała w Księstwie Cieszyńskim do czynienia reformacja, dojrzeć trudności, które pokonywać trzeba było, ale też scharakteryzować dzieło reformacyjne. Dzięki dokonanej analizie Porządków, początki organizacji ewangelickiego kościoła ale też i cała reformacja cieszyńska stają przed nami w jaśniejszym świetle.

Najwięcej światła zaczerpnęliśmy z samych ustaw, uwzględniając jednak również stosunki, panujące w sąsiednich księstwach jako też w Niemczech, właściwej kuźni myśli reformacyjnej. Reformację cieszyńską staraliśmy się poznać z uwzględnieniem ogólniejszego tła, gdyż tylko wówczas można należycie ocenić wydarzenia historyczne. Doszliśmy do przekonania, że reformacja cieszyńska szukała własnych dróg, że zwłaszcza Porządki kościelne nie były ślepym naśladownictwem, lecz oryginalnym dziełem, dostosowanym do warunków miejscowych. Uwzględniała ona cechy swoiste charakteru śląskiej ludności i dostosowywała się do nich.

Usiłowaliśmy także wyzyskać w pracy jak najobficiej literaturę przedmiotu. Literatura ta, gdy chodzi o teren Śląska Cieszyńskiego, jest bardzo uboga, brak jej przyczynków i osobnych opracowań. Byliśmy zatem zdani na posiłkowanie się literaturą dotyczącą przede wszystkim Dolnego Śląska i tam, ile się dało, szukali-

śmy najdrobniejszych choćby wzmianek. Nie cofaliśmy się przed sięganiem do opracowań i wydań źródeł tyczących tylko pośrednio naszego tematu. Rezultat był ten, żeśmy właśnie znaczny stopień oryginalności całej cieszyńskiej reformacji stwierdzić mogli, a przede wszystkim całkowitą oryginalność Porządków kościelnych. Słowem nie pominęliśmy niczego, coby choć drobny promień światła rzucić mogło na opracowywany temat.

Jesteśmy jednak mimo to świadomi sobie, że niejedno musiało ujść naszej uwagi. Więcej, twierdzimy, że gdyby rozpocząć archiwalne poszukiwania na terenie dzisiejszego Województwa Śląskiego i Dolnego Śląska, natknęło by się na niejeden cenny dokument, wyjaśniający może nawet lepiej pewne zagadnienia w pracy niniejszej poruszone. Dla nas było to jednak w chwili obecnej niemożliwością, gdyż, po pierwsze, większość archiwów jest nieuporządkowana i nieskatalogowana, po drugie zaś, było by to połączone z dłuższymi wyjazdami, które by zaprowadziły nas niewątpliwie i po za granice państwa, co dla autora, na razie przynajmniej, jest niemożliwe. Pracę tę trzeba będzie jednak kiedyś wykonać, a pozwolimy sobie wypowiedzieć mniemanie, że będzie z pewnością owocna. Zająć się jednak nią będą mogli w każdym razie nie ci, którzy w odległych, zdala od archiwów i bibliotek zborach pracują, bo tym pozostają jedynie okruchy wolniejszego czasu i sił, które nie sprzyjają szerzej podjętej naukowej pracy.

MATERIAŁY

I

PORZĄDEK KOŚCIELNY WACŁAWA ADAMA

Rzad Czyrkewny kterak se przy Służbie Boży a Czeremonyich Czyrkewnich w Czyrkwy Krzestianskey Knyżietstwy Tiessinskeho w Miestech a we wsech Kazatele a Uczitele Slowa Bożiho zachowaty magy.

Od Wysocze Oswiczeneho Knyżiete a Pana Pana Waczlawa z Boży milosty w Slezy Knyżetie Tiessinskeho a Welkeho Hlohowa a t. d. Potwrzeny Lietta 1568.

Lietta Panie Tisyczeho Pietisteho Ssestdesateho Osmeho, W Pondiely Przed S. Agnessku [1]).

My Waczlaw z Boży Milosti w Slezy Kniże Tiessinske a welkeho Hlohowa a t. d. Zawelmi potrzebne uznali a uważili gsme

Porządek kościelny, który przy służbie Bożej i obrzędach kościelnych w kościele chrześcijańskim Księstwa Cieszyńskiego w miastach i po wsiach kaznodzieje i nauczyciele Słowa Bożego zachowywać mają.

Od Jaśnie Oświeconego Księcia oraz Pana Pana Wacława z Bożej łaski na Śląsku księcia cieszyńskiego i Wielkiego Głogowa i t. d. Potwierdzony w 1568 roku.

Roku Pańskiego tysiąc pięćset sześćdziesiątego ósmego, w poniedziałek przed św. Agnieszką.

My Wacław, z Bożej łaski na Śląsku książę cieszyński i Wielkiego Głogowa i t. d. Uznaliśmy i uważyli za wielce potrzebne

[1]) Poniedziałek przed św. Agnieszką przypadał w 1568 roku na 19 stycznia. Rok ten był rokiem przestępnym. Popielec przypadał na 3 marca. Dzień św. Agnieszki na środę, t. j. 21 stycznia. Niniejsze obliczone zostało na podstawie „Wykładu liczenia daty używanej dawniej...", a sprawdzone u. T. Wierzbowskiego „Vademecum. Podręcznik do studiów archiwalnych dla historyków i prawników polskich", patrz spis litratury.

Krzestianskou Reformatij przy Religij a Nabożenstwy w Nassem Knyżetstwy Tiessinskem wyzdwihnuty w giste Artikule sebranu, Prziczemż Pan Dziekan, a giny Slużebniczy Czyrkewny Nassemu Kniżetstwy przidany na nasse milostiwe a przistne Poruczeny poslussnie se chowaty a podle toho żiwy bity Uczenym a Przikladem pod Straczenim milosty nassy a nemilostiwu Pokutu powinny bity magy. Przednie pak ke Czty Panu Bohu a wzdielany geho Kralowstwy a Wrchnosti przitom.

Prwny Artykul o Krcztu Swatym.

II. O Spowiedy.

III. O Swatosty Oltarzny.

IV. Aby wssechna zaklinany Neb Swieczeny totiż Krztu, Pokrmi, Bilyn, Wody, Soly a ktiem Wieczem podobnych složeno bylo.

V. Aby żadny k Stawu Manżelskemu potwrzen ne byl, lecz prwe na kazatedlniczy trzikrat wihlassen bude.

VI. Ktere slawnosty magy držane byti.

VII. Aby neužiteczne Ceremonie przi Mssy složene byly.

VIII. O Czeremonijch przez czely Rok.

IX. O Pohrzebu Neb Pochowany Mrtwich tiel. Datum ut supra.

Przedmluwa K wrchnostem a neb sprawczym, fararzum Neb

chrześcijańską reformację (naprawę) religii i nabożeństwa w naszym Księstwie Cieszyńskim przeprowadzić, tak, jak to podane jest w niniejszej ustawie, z tym, że zarówno dziekan, jak i inni służebnicy kościelni naszemu Księstwu przydani, na nasze łaskawe i usilne polecenie, posłuszeństwo jej okazywać winni i być żywym tego wzorem i przykładem, pod grozą utraty naszej łaski i bezwzględnej kary, przede wszystkim jednak ku czci Pana Boga i zaprowadzeniu Jego królestwa, a przy tym i zwierzchności.

Pierwszy artykuł o chrzcie świętym.

II. O spowiedzi.

III. O sakramencie ołtarza.

IV. Aby wszelkie zaklinanie lub święcenie jako to chrztu, pokarmów, ziół, wody, soli i tym podobnych rzeczy zostało zaniechane.

V. Aby nikt nie mógł zawrzeć małżeńskiego związku kto by wpierw z ambony trzykrotnie nie był ogłoszony.

VI. Jakie święta mają być zachowywane.

VII. Aby zaniechane zostały nieużyteczne ceremonie przy mszy.

VIII. O ceremoniach w ciągu całego roku.

IX. O pogrzebie czyli chowawaniu zmarłych. Datum ut supra.

Przedmowa do zwierzchności lub rządców, proboszczów lub

krzestianskemu Cztenarzy Milost a Pokog W Krystu.

Jedney každey Wrchnosty przedny powinost gest Ut verae religionis cura ex animo afficiatur, Aby oprawdowu peczy o prawe Nabožienstwy miela. Krystu Panu a geho Swatemu Euangelium czestu sprawila, dwerze a Wrata odewrziela, jakž Zialm 24 prawy, Odewrzete brany a pozdwihugte dwerzy wyssoko w Swietie, aby Kral slawny wessel [1]). Item Esaiae 49. Et reges erut nutritores tui, et reginae nutrices [2]). A w žalmu 2 Osculamini filium. Czož se tehdy stawa, když Czyrkew krzestiansku hodnymi Uczitelmi opatrugy, Modlarstwy pak a falessna uczeny wywraczegi, a aczkoli Swiedskym Wrchnostem neslussy, aby samy skrze sebe, a neb skrze swe Raddy Czirkew naprawowali, aneb kazatelum przedkladaly, kterak aneb czoby uczity miely, Wszak gim to przedewszemi Wiecznmy należy, aby Czyrkew Wiernymi Bohabognimy a w Uczeny stalimy lidmy opatrzily, kterižby Czistotne Uczeny a Krzestianske Ceremonie zachowawali, falessna pak Uczeny a Modlarzstwy sewssy Przistnosty složily, yakiž Przyklad

chrześcijańskiego czytelnika: łaska i pokój w Chrystusie.

Jest to każdej władzy zwierzchniej przednią powinnością ut verae religionis cura ex animo afficiatur, aby szczerą otaczała pieczą prawą religię, Chrystusowi Panu i Jego świętej Ewangelii drogę gotowała, drzwi i wrota otwierała, jak to 24 psalm mówi: „Otwórzcie bramy i podnoście drzwi wysoko w świecie, aby wszedł król chwały", item Izajasz w 49 rozdziale: „Et reges erunt nutritores tui, et reginae nutrices". A w psalmie 2: Osculamini filium. To zaś się wtedy dzieje, gdy się kościół chrześcijański zaopatruje w godnych nauczycieli, a niweczy bałwochwalstwo i fałszywą naukę. A choć świeckim zwierzchnościom nie przystoi, aby same przez się lub za pośrednictwem swych radców kościół naprawiały lub kaznodziejom zalecały w jaki sposób i coby uczyć mieli, to jednak do nich to przede wszystkim należy, aby kościół opatrzyły w wiernych, bogobojnych i w nauce stałych ludzi, którzy by czystą naukę i chrześcijańskie obrzędy zachowywali, zaś fałszywą naukę i bałwochwalstwo z całą bezwzględnością znieśli, na wzór zacnego króla Ezechiasza, który

[1]) Tłumaczenie polskie podajemy dosłowne. Przytoczony tekst 24 psalmu wydaje się być niewolniczym tłumaczeniem oryginału hebrajskiego; jest odmienny od tekstu Biblii t. zw. weneckiej z 1506 roku, oraz rzecz prosta od brzmienia Biblii Kralickiej. Czy jest to tłumaczenie oryginału, zadecydować nie podobna bez przejrzenia różnych wydań Biblii czeskich.

[2]) Biblia Gdańska tłumaczy to miejsce: „I będą królowie piastunami twoimi, a księżny ich mamkami twymi", r. 49, 23.

usslechtileho Krale Ezechiasse ukazuge [1]), kteryżsto spusobyl, aby skrze Kniezy prawe poczty a Služby Boży zwelebene, a wssiczkny Modlarzstwy Oltarzowie Ohniem spaleny byli. Toho nasledowal Constantinus Magnus [2]), Theodosius [3]) a giny Pobożny sprawczowie. Poniewadž pak mily fararzowie a mily bratrzy w Krystu, w tom to Knyżietstwy Tiessinskem, posawad se mnoho nekrzestianskich zlych używany w Kostelich zachowawalo, a gesstie zachowawagi w niekterich mistiech, ktere zczela proti Slowu Bożimu gsu, a toliko z lidskich ziadosty, a niekterim lidem Modlarskim wicze k libosti zachowany bywagy, Nežli pro Wzdielany Czirkwie Krzestianske, A protož ma Neywizssy Wrchnost z krzestianske Należite Powinnosty a oprawdowym Umyslem. Panu Bohu za geho nesmirne do-

sprawił, aby przez księży prawdziwy kult i służba Boża zaprowadzone były, a wszystkie ołtarze bałwanów ogniem spalone zostały. Jego to naśladował Constantinus Magnus, Theodosius i inni pobożni władcy. Ponieważ zaś, kochani proboszczowie i drodzy bracia w Chrystusie, w tym to Księstwie Cieszyńskim potąd zachowywało się w kościołach mnóstwo niechrześcijańskich złych zwyczajów i jeszcze się zachowuje w niektórych miejscach, które są całkowicie przeciwne Słowu Bożemu, a to jedynie z powodu ludzkich pożądań jako też raczej ku upodobaniu niektórych ludzi zabobonnej wiary, niż ku budowie chrześcijańskiego kościoła,— dlatego moja Najwyższa zwierzchność, w poczuciu chrześcijańskiej powinności i ze szczerym umysłem, ku dziękczynieniu Panu Bogu za Jego niezmierne do-

---

[1]) O królu Ezechiaszu (Hiskijasz) dowiadujemy się z 2 Król. 18, 4: „On zniósł wyżyny i skruszył bałwany i powycinał gaje, a pokruszył węża miedzianego, którego był uczynił Mojżesz"... Podobnie 2 Kronik 29, 16 opowiada, jak to za namową króla kapłani oczyścili świątynię: „A wszedłszy kapłani do domu Pańskiego, aby go oczyścili, wynieśli wszystkie plugastwa, które znaleźli w kościele Pańskim, do sieni domu Pańskiego; a Lewitowie zabrawszy to wynieśli precz do potoku Cedron". O królu tym opowiada także księga proroka Izajasza w r. 36 — 39.

[2]) Konstantyn Wielki panował od 306 — 337 roku. Wiadomo, że z chwilą przechylenia się na stronę chrześcijan, zmierzać począł do ograniczenia pogańskich obrzędów i zwyczajów. I tak zniósł w 315 roku zwyczaj skazywania na śmierć przez ukrzyżowanie, wprowadził obowiązek święcenia niedzieli, zabronił walk gladiatorów i t. d. Reformy jego, o których wspomina Wacław Adam odnoszą się do wymienionych zarządzeń, jako też i z pewnością do zakazu wróżenia z wnętrzności bydląt ofiarnych, do zakazu składania ofiar w domu i do usunięcia kultów niemoralnych. Por. na ten temat K. Heussi „Kompendium der Kirchengeschichte", 6 Aufl., Tübingen, 1928, str. 71, oraz R. G. G., t. III, str. 1225 — 1226.

[3]) Teodozjusz Wielki panował od 379 — 395. Prześladować począł pogan, konfiskował świątynie pogańskie, zabronił wróżb, zakazał krwawych ofiar, uznając je za crimen maiestatis. Patrz R. G. G., t. V, str. 1110, oraz Heussi, op. cit., str. 73.

brodiny k dikuw czinieny, a swym Chudim Poddanym k lepssymu na mne wzkladaty raczila, abich z neyprzedneyssich obecznich Czyrkwy a krzestianskich Rzaduw neb Zrzyzeny, kratky spusob Czistotnych krzestianskich Czeremonij w gedno sebral a sepsal. Aczkoliwbich radiegy widiel, aby tato Pracze na gineho wzkladana byla, wssak sem gy yako ponyżeny spustny[1]) a nehodny służebnik Slowa Panie na sebe prziyal, a z gistich czistotnich Rzaduw Czyrkewnich tento prostny kratky spusob krzestianskich Czeremonij w gedno sebral a sepsal, k użitku a k dobremu tiem kterzy lepe ne umiegy, aby aspon gednosteynost mezi nami w Czeremonijch byti mohla. Ginich kterziby to lepe umiely rad nasledowaty chczy. A przitom pro Krysta Pana wsseczky swe mile Bratry prosym, abysste ustawicznym a pilnym napominanym swich farnich diety, od Modlarzstwy a neużitecznich Czeremonij odwozowali, a gym ukazowali z Pisma Swateho, że takowe Czeremonie magy slożene byti, nebo Krystus Pan sam to przikazuge Math. 15: Wsselike stypeny gehoż mog Otecz Nebesky nesstipil wykorzeneno bude[2]). Item Hiere. 1: Ty hle ya slowa ma wlożim w usta twa, hle tento dnessny den

brodziejstwa a swym biednym poddanym ku lepszemu, na mnie raczyła włożyć obowiązek, abym ułożył i spisał na podstawie powszechnie używanych najprzedniejszych kościelnych i chrześcijańskich Porządków i ustaw krótki wzór czystych chrześcijańskich obrzędów. A chociaż radbym widział, aby ta praca na kogo innego włożona była, jednakem ją, jako uniżony i niegodny służebnik Słowa Pańskiego, na siebie przyjął i z niezawodnie czystych Porządków kościelnych ten prosty, krótki wzór chrześcijańskich obrzędów w jedno zebrał i spisał, na użytek i ku dobremu tym, którzy lepiej nie umieją, aby przynajmniej jednolitość w obrzędach między nami być mogła. Innych, którzy by to lepiej umieli, chętnie chcę naśladować. Przy tej zaś sposobności proszę wszystkich swych drogich braci, dla Chrystusa Pana, żebyście przez nieustanne i pilne napominanie, swych zborowników od bałwochwalstwa i nieużytecznych obrzędów odwodzili i wykazywali im z Pisma Świętego, że takie obrzędy powinny być zaniechane, gdyż Chrystus Pan sam to nakazuje: Ewang. Mt. 15: „Wszelki szczep, którego nie szczepił Ojciec mój niebieski wykorzeniony będzie“. Item Jeremiasz 1: „Otom

---

[1]) Słowa tego nie zna „Kapesni Slovnik Cesko-Polsky“ prof. F. A. Hory, którym się posługiwaliśmy. Wydany w Pradze, 1902.

[2]) Podajemy za Biblią Gdańską w tłumaczeniu. Biblia Kralicka podaje nieomal dosłownie tak, jak Porządek.

tebe ustanowugi nad Narody a nad krali, aby wykorzenil, polamal, zborzil a zkazyl, aby ustawil a sstypil [3]). Ezech. 20: Podle przikazany Otczuw wassich nemate żiwy byti, any gegich prawa zachowawaty [4]). Item Deut. 12: Wsseczko czo ya wam przikazugi mate zachowawati, abyste podle toho czinili. Nemate ktomu przidawaty ani od toho odgimaty [5]). — A wzdy żadny w Prawdie rziczy ne mużie, aby przinuczen byl bez Rozkazu Bożiho paprzskich Czeremonij složity a opustity, ale gest Boži rozkaz, On nam meli [6]) wistrzihati se przed Modlarstwym, a falessnu Pocztu Boży any na prst sszyrzy neb zdyl od prawe czesty se uchility. 1 Cor. 5. Zdali ne wite, prawi Aposstol że malo kwassu czele tiesto porussuge, A protoż wyczystie stary kwas, abyste byli nowe [1]) a t. d.

Wieczny Otecz Pana nasseho Geżisse Krysta racz sobie take w tomto Knyżietstwy Tiessinskem Czyrkew Swatu skrze swe milostne Spasytelne Slowo wzbudity a wyzdwihnuti, kteraby ho w geho prawdie cztila, slawila,

dał słowa moje do ust twoich. Oto cię dziś postanawiam nad narodami i nad królestwami, abyś wykorzeniał i psuł i wytracał i obalał, abyś budował i szczepił". Ezechiel 20: „W ustawach ojców waszych nie chodźcie i sądów ich nie przestrzegajcie". Item Deuteron. 12: „Cokolwiek ja wam rozkazuję, tego strzedz będziecie, abyście to czynili; nie przydasz nic do tego, ani też ujmiesz z tego". — Nikt wprawdzie nie może być zmuszony bez Bożego nakazu do zaniechania i porzucenia papieskich obrzędów, ale przecie jest Boży rozkaz, który nam zaleca wystrzegać się bałwochwalstwa i fałszywego oddawania czci Bogu i ani o palec nie odchylać się od prawej drogi. 1 Korynt. 5: „Azaż nie wiecie, mówi apostoł, iż trochę kwasu wszystko zaczynienie zakwasza? Wyczyśćcież tedy stary kwas, abyście byli nowem i t. d.". — Wieczny Ojcze Pana naszego Jezusa Chrystusa, racz sobie także i w tym Księstwie Cieszyńskim przez swe miłościwe zbawiające Słowo wzbudzić i wznieść kościół święty, który by Go w Jego prawdzie czcił, sławił

---

[3]) Tłumaczenie podajemy za Biblią Gdańską.

[4]) Tłumaczenie za Gdańską.

[5]) Tłumaczenie za Gdańską.

[6]) W rękopisie wyraźnie „meli", choć słowo dziwne i niezrozumiałe dla mnie.

[1]) W rękopisie po słowie „nowe" następuje słowo, którego odczytać nie mogłem. Można je przeczytać jako „snopeny", „slnopeny" lub przy dobrej woli „skropeny". Otóż takiego słowa nie zna słownik, który miałem pod ręką. W polskim tłumaczeniu jest „nowe zaczynienie". Biblia Kralicka powiada „nove zadeláni", Biblia wenecka „nowe skropenije". W tłumaczeniu podałem tekst ten za Biblią Gdańską.

a welebila, zde y tu wiecznie. Amen.

Agenda. Neb spusob Czeremonij w Czyrkwy Krystowey.

Neyprwe o Swatosti krrztu S.[2]) Posawad przi kržtu užiwalo se kržižmo, Suol, Swicze, Blato z slin a t. d. Item Woda krztu Modlarskimy Czeremonyemi bywala zaklinana, Ale to giž zczela ma byti složeno poniewadž o takowich Czeremonijch w Pisme Swatym nicz psano ne mame. Aby pak gednosteyny spussob przi krztieny zachowan byti mohl, geden každy zachowey spusob a Porzadek Cztihodneho D. M. Luttera, kteryžto owssem czistotny a krzestiansky. A na mistie stranky Euangeliczky Joan. 1. cap. [3]) at se czita krzestianska Modlitba. Ne ztey prziczìny, yakoby toto Slawne Euangelium zanutany [4]) hodne bylo, ale aby zle užiwano ne bylo, Neb gina wiecz gest kazaty, a gina modlity se. A to Euangelium slussy ku kazany.

II. Druhe o spowiedzy. Aczkoli k spowiedy žadny przinu-

i wielbił. tu i tam wiecznie.. Amen.

Agenda czyli sposób odprawiania obrzędów w Kościele Chrystusowym.

Najpierw o sakramencie chrztu św. Dotąd przy chrzcie używało się krzyżma, soli, świec, ślin i t. d. Także woda służąca do chrztu bywała zaklinana w bałwochwalczy sposób. To wszystko ma być zaniechane zupełnie, ponieważ Pismo św. nic o takich obrzędach nie pisze. Aby jednak przy chrzczeniu mógł być jednolity sposób zachowany, niechaj każdy zachowa sposób i porządek czcigodnego Dr M. Lutra, który jest czysty i chrześcijański. W miejsce ustępu z Ew. Jana 1 rozdział. niech będzie czytana chrześcijańska modlitwa, nie z tej przyczyny jakoby ta czcigodna Ewangelia miała być zaniechana lecz aby źle używana nie była, gdyż co innego jest kazać a co innego modlić się. Zaś ta Ewangelia służy do kazania.

II. Po drugie, o spowiedzi. Aczkolwiek nikt do spowiedzi nie ma

---

[2]) Pisownia w całym rękopisie nieujednostajniona. Tu wyraźnie napisano „krrztu", niżej „kržtu", a przedtem „krcztu", albo „krztieny". To samo dotyczy innych słów, które staraliśmy się zawsze odczytać i przepisać wiernie.

[3]) Ciekawą jest rzeczą, że Wacław Adam atakuje rozdział 1 Ew. Jana. Wiadomo, że rozdział ten ogromnie doniosłą odgrywał rolę wśród antytrynitarzy. Czyżby książę cieszyński, nakazując usunięcie go przy obrzędzie chrztu, chciał przeciwko nim się zwrócić?

[4]) Nie jesteśmy pewni czy „zanutany" czy może „zamitany", gdyż nad „u" jest coś w rodzaju kropki. Może ona jednak odnosić się równie dobrze do „u", bo i na innych miejscach można spotkać nad „u" kropkę.

czen, any [1]) przihnan byti nema, yako w Papeztwy, Wssak welika Potrzeba żada toho, Neyprw pro obeczny lid, kterižto o Slowu Božim. o Swatostech, a Euangelium gednak nicz newy, žadneho oslychany a kaznie nema. potom take nasse wlastny swiedomy, aby gedna každa ossoba obzwlastnie wyslissana, napominana, wyuczowana, potiessowana, a rozhriessena byla.

III. O Swatosty Weczerzy Panie. Welebna Swatost tiela a krwie Krista Pana žadnemu nema ginacze byti poddawana nežli podobogi spussobu w prawem poznany a wyznany Krystowem, Nebo tak wyznawame z Krystem a z Euangelisty y z Swatym Pawlem, žie przi Weczerzy Panie Prawe Tielo a Prawa Krw Krysta se przigima, podle Slow Krystowich a S. Pawla Aposstola, kteždy w 1 Cor. 10 yako opatrnim wam mluwim sidte czo prawim, Požehnany Kalich gemuž dobrorzeczime zdaliž neny spolecznost Tiela Kristowa. [2]) Item 1 Cor. 11. Kdož gy nehodnie z tohoto Chleba, Neb z Kalicha Panie nehodnie pige, winien bude

być przymuszany ani przypędzany, jak w papiestwie, to jednak wielka potrzeba tego się domaga. Najpierw dla prostego ludu, który o Słowie Bożym, o sakramentach i Ewangelii jednak nic nie wie, żadnego osłuchania i karności nie ma, potem także z powodu naszego własnego sumienia, aby każda osoba osobno wysłuchana, napomniana, nauczana, pocieszona i rozgrzeszona została.

III. O sakramencie Wieczerzy Pańskiej. Czcigodny sakrament ciała i krwi Chrystusa Pana nie powinien być nikomu inaczej udzielany, jak tylko pod obiema postaciami w prawdziwym poznaniu i wyznawaniu Chrystusowym, albowiem tak wyznawamy z Chrystusem, z Ewangelistami i z św. Pawłem, że przy Wieczerzy Pańskiej przyjmuje się prawdziwe ciało i prawdziwą krew Chrystusową, według słów Chrystusowych i św. Pawła apostoła, który w 1 Kor. 10 r. powiada: „Jako mądrym mówię; rozsądźcie wy, co mówię. Kielich błogosławienia, który błogosławimy, izali nie jest społecznością krwi Chrystusowej?“ Item w 1 Kor.

---

[1]) W manuskrypcie znajduje się między „any“ a „przyhnan“ jeszcze jedno słówko, którego nie mogłem dokładnie odczytać. Jest to coś w rodzaju „bezdiecznie“, lub „bezdrecznie“, albo „bezdwcznie“, może też „bezducznie“. Nie znam tego słowa i dlatego je opuszczam, nie chcąc podawać go niedokładnie.

[2]) Tłumaczenie podajemy za Biblią Gdańską. W tekście podanym przez Wacława Adama zachodzi wyraźnie pomyłka. Dosłownie tłumaczenie brzmi: „błogosławiony kielich, który błogosławimy, izali nie jest społecznością Ciała Chrystusowego“. Chleb może być społecznością ciała, kielich jest społecznością krwi. Kralicka Biblia podaje tekst ten właściwie.

Tielem a Krwi Panie, ne chlebem a neb Winem, yak kaczirzi chtiegy. [3])

IV. Cztwrte. O Zaklinany Neb Swieczeny. Ponieważ zaklinany neb Swieczeny Swicz, krztu, Bilin, Wody, Soly a t. d. żiadneho zakladu w Pismie ne magy, do czela magy byti složiena, aby skrze to zaklinany gmeno Marie gmenowano a zle użiwano ne bylo. Item, aby tym kuzly prowozowane ne bily yak se czasto diege.

V. Pate. O Potwrzeny k Stawu Manželskymu. — Welmi gest potrzebne aby żiadny k Stawu Manželskimu potwrzen ne byl, lecz neyprwe trzikrat na kazatedlniczy oznamen a ohlassen bude, aby żiadna pogorsseny odtud ne powstalo. Magi take lide napominany byti, aby se z oddawky aż do Weczera ne ocziekawalo, yak se posawad przi niekterich Kostelich stalo, ale aby hned po obiedich anebo o Nessporzich na oddawky przissli, sycze ten den z czola ne magy byti oddawany.

Item Uwod ssestynedielny, a nebo Newiesty, Mužie tak zachowan byti, aby gim hned kazano bylo do Kostela gity, aby w Kostele mohli slowo

11 r.: „A tak, ktoby jadł ten chleb, albo pił ten kielich Pański, niegodnie, będzie winien ciała i krwi Pańskiej“, a nie chleba lub wina, jak chcą kacerze.

IV. Czwarte. O zaklinaniu czyli święceniu. Ponieważ zaklinanie czyli święcenie świec, chrztu, ziół, wody, soli i t. d. nie ma żadnej podstawy w Piśmie Świętym, winno być całkowicie zaniechane, aby z powodu tego zaklinania, imię Marii mianowane i nadużywane nie było. Item, aby w ten sposób czary uprawiane nie były, jak się to często dzieje.

V. Piąte. O potwierdzeniu do stanu małżeńskiego. — Bardzo jest potrzebne, aby żaden do stanu małżeńskiego potwierdzony nie był, kto by wpierw trzykrotnie z kazalnicy nie został oznajmiony i ogłoszony, aby z tego nie wynikało żadne zgorszenie. Należy także napominać ludzi, aby ślubów nie odkładali do wieczora, jak się potąd przy niektórych kościołach działo, lecz aby wnet po obiedzie lub w czasie nieszpornym do ślubu przyszli, inaczej wcale nie należy im go tego dnia udzielić.

Item wywód sześcioniedzielny czyli wywodziny położnicy, może w ten sposób być zachowany, aby im wnet kazano pójść do kościoła, aby w ko-

---

[3]) Tłumaczenie dosłowne tego tekstu na polskie brzmi: „Kto je niegodnie z tego chleba, lub z kielicha Pańskiego niegodnie pije, będzie winien ciała i krwi Pańskiej“. W tłumaczeniu naszym podajemy tekst Biblii Gdańskiej.

Boži slissety a przi službie Boży byti, když Communicantes gsu. W Nediely neb w Swatek po posluchowany ma Kniez knim przistupity, a gich kratkimy Slowy k dykuw czinieny napominaty, Newiesty pak k lascze, k pokogi a Swornosty napominaty, potom at sem nad nimy rzika molitba yakž obiczeg gest.

VI. Sseste, ktere Slawnosty magi držane byti. Mimo obeczny den Nedielny, Magi zachowane bity Welike Hlawny Slawnosti Krista Pana, ktere z starodawna k tomu narzizene gsu, aby obzwlastny kussy Hystorye neb Skutkowie Krystowy ktere se w Wirze wyznawagy, w pamiety obecznimu lidu zachowane, a w nich Artikulowie Wiry krzestianske rozgimany byli.

Magy pak tyto Slawnosti držane byti.

Den Narozeny Krysta Pana z polu y z druhu a trzeti Slawnosti.

Den Obrezany Panie, neb Noweho Lietta.

Den trzy Kraluw, a neb trzy Mudrczy, kterzi od Wychodu skrz Zgeweny Hwiezdy ku Krystu Panu przissli.

Den Obraczeny S. Pawla a t.d. Tu mužie kazana byti Hystoria o geho obraczeny.

Den Oczistowany Panny Marye, ginacz Hromnicz, když Kry-

ściele mogły Słowa Bożego słuchać i uczestniczyć w nabożeństwie, na którym są komunikanci. W niedzielę lub święto po nabożeństwie ma ksiądz ku nim przystąpić i w krótkich słowach wezwać do dziękczynienia, niewiasty zaś do miłości, pokoju i zgody, a potem modlić się nad nimi, jak jest we zwyczaju.

VI. Po szóste: jakie święta mają być zachowywane. Obok zwykłego dnia niedzielnego mają być zachowywane wielkie święta główne Chrystusa Pana, które od starodawnych czasów po to zostały ustanowione, aby poszczególne ustępy historii lub dotyczące czynów Chrystusowych, które w wierze wyznajemy, w pamięci prostego ludu zachowane, a łącznie z nimi artykuły wiary chrześcijańskiej rozpatrywane były.

Mają więc być następujące święta zachowane:

Dzień Narodzenia Chrystusa Pana łącznie z drugim i trzecim świętem.

Dzień Obrzezania Pańskiego czyli Nowy Rok.

Dzień Trzech Króli czyli trzech Mędrców, którzy od Wschodu z powodu pojawienia się gwiazdy do Chrystusa Pana przybyli.

Dzień Nawrócenia św. Pawła i t. d. Tu można kazać o historii jego nawrócenia.

Dzień Oczyszczenia Marii Panny, inaczej Gromnic, gdy Chry-

stus Pan do Chramu w Geruzalemie obritowan gest. [1])

Den S. Mattiege Aposstola.

Den Zwiestowany Panny Marye a nebo poczeti P. K.

Den Weczerzie Panie, ginacz Zeleny Sstwrtek.

Den Umuczeny Krysta Pana, ginacz Weliky Patek.

Den Slawny Welikonoczny.

Den S. Filippa a Jakuba Aposstoluw.

Den na nebe wstupeny Krysta Pana.

Den Seslany Ducha S. spolu z druhim y trzetim dnim.

Den Corporis Christi wypussten bude pro Modlarske zle užiwany ktere se ten den prowozugy.

Den Swateho Jana Krrztitele.

Den Swateho Petra Pawla.

Den Swate Marzy Magdaleny mužie byti rano kazano, Potem dielano, kdo chcze mužie toho dnie kazany odložity a giny niektery den rozgimaty.

Den nawsstiweny Panny Marye.

Den S. Jakuba Aposstola.

Na den Promieneny Pana Krysta mužie utiessena historia kazana byti, a potom dielano, aneb mužie toto kazany giny den czinieno byti.

stus Pan w świątyni w Jeruzalemie został okazany.

Dzień św. Macieja apostoła.

Dzień Zwiastowania Marii Panny czyli poczęcie Chrystusa Pana.

Dzień Wieczerzy Pańskiej czyli Wielki Czwartek.

Dzień Umęczenia Chrystusa Pana czyli Wielki Piątek.

Uroczysty dzień Wielkanocny.

Dzień św. Filipa i Jakóba, apostołów.

Dzień Wniebowstąpienia Chrystusa Pana.

Dzień Zesłania Ducha Św. łącznie z drugim i trzecim dniem.

Dzień Corporis Christi (Boże Ciało) zostanie opuszczony z powodu bałwochwalczego złego używania, jakie się w ten dzień utarło.

Dzień św. Jana Chrzciciela.

Dzień św. Piotra i Pawła.

W dzień św. Marii Magdaleny można rano wygłaszać kazanie, potem pracować; kto chce może tego dnia kazanie odłożyć i wygłosić w jakiś inny dzień.

Dzień Nawiedzenia Marii Panny.

Dzień św. Jakóba apostoła.

W dzień Przemienienia Pańskiego można kazać o radosnej historii, a potem pracować, lub odłożyć kazanie na inny dzień.

---

[1]) Słowo „obritowan“ niewątpliwie pozostaje w związku z rytuałem, jakiego przestrzegano w żydostwie. Można by zatem przetłumaczyć to miejsce n. p.: „gdy za Chrystusa Pana w świątyni w Jeruzalemie została złożona przepisana ofiara“. Możnaby też poprostu powiedzieć: „gdy Chrystus Pan ...został ofiarowany“.

Den na nebe wzety Panny Marye slussnie se wypussty pro zle užiwany ktere se posawad z zaklinanym bilyn wykonawalo.

Den Swateho Bartholomiege Aposstola.

Na den S. Jana Krztitele stiety mužie utiessena Historie kazana byti, a potom dielano.

Na den Narozeny Panny Marye, take muže byti kazano.

Den S. Mathausse Aposstola.

Den S. Michala Archangela.

Den S. Ssimona a Judy.

Den Swateho Ondrzege.

Den Swateho Tomasse Aposstola.

Na den wssech Swatich.

Den S. Martina.

Item den Swate Katerziny muže byti rano kazano, a potom dielano.

Ma pak lid ktomu piekne napominan a držan byti, aby dny Swatecznich zle ne užiwali. hožralstwy a ginim nesslechetnostiem, ktere z zahubeny pochazegy, ale aby každy w nich Slowa Božiho a Przikazany geho pilen byl, a swich take tomu uczil neb uczity dal. Pakli przitom nietczo czassu zbywa, muže geden každy dobrze sweho dyla hlediety.

VII. Sedme, czo przi mssy složeno ma byti.

Poniewadž se przi Mssy až posawad take užiwalo a zachowawalo, zwlasstie pak na wsech mnoho Modlarskich Czeremoniy

Dzień Wniebowzięcia Marii Panny słusznie się wypuści z powodu złych zwyczajów, jakie się dotąd z zaklinaniem ziół praktykowało.

Dzień św. Bartłomieja apostoła.

W dzień ścięcia św. Jana Chrzciciela można kazać o radosnej historii, a potem pracować.

W dzień Narodzenia Panny Marii można kazać.

Dzień św. Mateusza apostoła.

Dzień św. Michała Archanioła.

Dzień św. Szymona i Judy.

Dzień św. Andrzeja.

Dzień św. Tomasza apostoła.

Dzień Wszystkich Świętych.

Dzień św. Marcina.

Item w dzień św. Katarzyny można rano kazać, potem pracować.

Lud zaś powinien być pięknie napominany i tak prowadzony, aby dni świątecznych źle nie używał oddając się pijaństwu i innym bezeceństwom, które pochodzą z zatracenia, lecz aby każdy w nich przykładał się do słowa Bożego i przykazań, a swoich także tego uczył lub uczyć dał. Jeśli przy tym trochę czasu zbywa każdy może roboty swej doglądać.

VII. Po siódme: czego przy mszy należy zaniechać.

Ponieważ dotąd przy mszy używało się i zachowywało, zwłaszcza po wsiach, wiele bałwochwalczych ceremonij i jeszcze

a gesstie zachowagy, ty magy konecznie take složene byti.

1. Neyprw ma byti složieno klanieny Swatostem Neb w Bohu w Nebesich mame se klaniety, ne Swatostem.

2. Druhe ma byti složeno ohawne Modlarstwy zawirany Swatosti do Kawernyku neb Ciborium yak nazywagy. Tym spussobem take processij Swatosti, Nebo to wsseczko gest ohawne zle užiwany Swatosti, a wiedieti mame že Krystus nebydli w domich Rukama lidskyma udielanych. Acto.: 7.

Magy take processij z Koruhwami složene byti. kdo se modlity chcze, ten se w kostele modl. a neb doma. a neczin yak Pokrytczy cziny, kterzy yakž Krystus sam prawy Math. 6. Radi stogy a modli se w sskolach na uhleh a na Rynczuh, aby od lidy widyni byli, gistie prawim wam žie magi zaplatu swu.

Ostatny ten tyden Postny genž gest Umuczeny Panie. Take umuczeny Pana Krista zle se užiwa zdielany hrobu a spiwanim przed hrobem, to take ma byti složieno.

3. Trzety ma take byti složiena Elewaczy a ukazowany, slowa pak Krystowa magi hlasem

się zachowuje, mają one koniecznie być zaniechane.

1. Najpierw należy zaniechać kłaniania się sakramentom, gdyż Bogu w niebiesiech należy się kłaniać, nie sakramentom.

2. Po drugie należy zaniechać obrzydliwego bałwochwalstwa zamykania sakramentu do komórki czyli tak zwanego ciborium; tym sposobem zaniechane też zostaną procesje z sakramentem, gdyż to wszystko jest obrzydliwem nadużywaniem sakramentu, a wiedzieć należy, że Chrystus nie mieszka w domach rękami ludzkimi uczynionych. Dzieje Ap.: 7 rozdz.

Należy także zaniechać procesji z chorągwiami: kto się bowiem chce modlić, niech się modli w kościele lub w domu; nie czyń jak hipokryci czynią, którzy, jak Chrystus sam mówi, Ewang. Mat. 6 rozd., „radzi się w bożnicach i na rogach ulic stojąc, modlą, aby byli widziani od ludzi; zaprawdę powiadam wam, iż odbierają zapłatę swoją“.

Co się tyczy ostatniego tygodnia postnego, który jest tygodniem umęczenia Pańskiego, to również nadużywa się mękę Chrystusa Pana przez sporządzanie grobu i śpiewanie przed grobem; tego także należy zaniechać.

3. Po trzecie należy także zaniechać Elewacji i ostensji, zaś słowa Chrystusowe winne być na

spiwana neb rzikana byti, obraczenu twarzi k oltarzy.

4. Czwrte żiehnany, dielany krzižuw nad hostij, a kalichem, take paprzske ssermowany [1]), ktera posawad zachowawana gsu.

5. Pate, na mistie ministrowany u Oltarze kdež Kniez rzikawa Sancti Spiritus adsit nobis gratia, Muže sam przi sobie dobrze se modlity czo nabożnost geho dawa a potrzeba ukazuge. Take neny potrzeba, aby dwy pacholatek przi oltarze w bilim Russie zrizenich, kniezy odpowidalo, poniewadž czely Kur odpowida.

6. Sseste, ne potrzebuge se take przi mssy Zwonieny a Slupeczkuw z Swiczemi za kniezem kdy mssy drży natikaty a drżiety, dosti gest když gest na oltarzy Swicze gedna neb dwie. Kdiby pak žadneho ne bylo, wssak se dobrze Msse služity muže, kdy gedno Communicantes gsu, když pak neny Communicantuw nema msse drżana byti, aby Weczerze Panie nebyla zle užiwana, Sacramenta enim sine usu non sunt sacramenta. Když pak žadneho tu neny, a žiadny od Knieze ktery na mistie Božim stogi, Swatosti ne przigima, bywagy Slowa Krystowa a Swatost zle užiwana.

głos śpiewane lub mówione, z twarzą zwróconą do ołtarza.

4. Po czwarte, żegnanie, robienie znaków krzyża nad hostią i kielichem, takie papieskie szermowanie, które dotąd się zachowuje.

5. Po piąte, zamiast ministrowania przy ołtarzu, gdy ksiądz mawia Sancti Spiritus adsit nobis gratia, może skutecznie pomodlić się w cichości co mu jego nabożność poddaje a potrzeba nakazuje. Nie trzeba także, aby dwóch chłopców przy ołtarzu w białym ubraniu księdzu odpowiadało, ponieważ odpowiada cały chór.

6. Po szóste, niepotrzebne jest także przy mszy dzwonienie ani trzymanie świeczników z świecami za księdzem kiedy mszę odprawia, wystarczy gdy jest na ołtarzu jedna świeca lub dwie. Gdyby nawet żadnej nie było, to jednak mszę dobrze odprawić można, jeśli tylko są komunikanci; jeśli zaś komunikantów nie ma, nie należy mszy odprawiać, aby Wieczerza Pańska nie była nadużywana, Sacramenta enim sine usu non sunt sacramenta. Gdy bowiem nikogo tu nie ma i nikt od księdza, który na miejscu Bożym stoi, sakramentu nie przyjmuje, słowa Chrystusowe i sakrament są nadużywane.

---

[1]) Dokładnie przeczytano: „ssermowany", co pozostaje w związku z „szermować".

7. Sedme czo se tknie Rucha kostelniho yako ornatt, Messna Rucha magy byti swobodna, pokud se z tiech Powierek neb Przinuczeny ne ucziny. To pak gest prawda, że Krystus a Aposstole żadnehoMessniho Rucha nenosyli, my take żadneho poruczeny ne mame abichom gich nosyli.

VIII. Osme. O Czeremonich neb Porzadku czytany neb spiwany w Kostele przez czely Rok. w Slawne Swatky neb w nedielny dny Mużie Introitus de tempore de Dominica uel Festo, když gest czistotny spiwan byti, potom Kyrieeleison, take de tempore uel Festo. Na wsych pak muże se sycze pisen Nebo żialm spiwaty misto Introitu. Gloria in excelsis Deo, ktomu Et in terra pax, muże Latine Neb czesky spiwano byti. Potom Kniez at rzyka Collectu Czesky de Festo uel Dominica, potom at se obrati klidu a czte neb spiwa Epistolu czesky. Chorus at potom spiwa Euangelitsku Pisen Latine neb Czeskim Jazikem. Potom kniez at se obrati twarzi k lidu, a spiwa Euangelium czesky. Po Patrem [1]) nasleduge Kazany, po Kazany zasse at se spiwa Pisen latinska aneb Czeska. Nawsych pak, at se toliko Czeski spiwa. Potom Kniez spiwa Otcze nass Czesky. Nadto

7. Po siódme, co się tyczy ubioru kościelnego, jak ornatu, stroju mszalnego, te są dozwolone dopóki się z tego nie uczyni zabobonu lub przymusu. Albowiem jest to prawda, że Chrystus i apostołowie żadnego mszalnego ubioru nie nosili. a my również żadnego nie mamy polecenia, abyśmy je nosili.

VIII. Ósme. O ceremoniach czyli porządku czytania lub śpiewania w kościele przez cały rok; w wielkie święta i w niedziele może być śpiewany, jeśli jest czysty, Introitus de tempore de Dominica vel Festo. następnie Kyrie eleison, również de tempore vel Festo. Po wsiach jednak może się śpiewać pieśń lub psalm zamiast introitu, dalej Gloria in excelsis Deo, do tego Et in terra pax, może być śpiewane po łacinie lub po czesku. Potem ksiądz niech po czesku zmawia kolektę de Festo vel Dominica, następnie niech się zwróci do ludu i czyta lub śpiewa po czesku lekcję. Następnie niech śpiewa chór ewangelicką pieśń po łacinie lub po czesku. Potem niech się ksiądz zwróci twarzą do ludu i śpiewa po czesku Ewangelię. Po Patrem następuje kazanie, po kazaniu zaś niech się śpiewa pieśń znowu łacińska lub czeska. Na wsi niech się śpiewa wyłącznie po czesku. Potem ksiądz śpiewa Ojcze

[1]) Przez „Patrem" należy rozumieć nie Wyznanie Apostolskie (Symbolum Apostolicum), lecz Symbolum Nicaenum, zwane inaczej Nicaeno-Constantinopolitanum, czyli wyznanie wiary nicejskie. Wprawdzie Luter w „Deutsche Messe" wyraźnie o tym nie mówi, lecz wynika to z „Missale Romanum".

Slowa ustanoweny Weczerzie Panie, ta magy hlasen spiwana byti. Na Slawne Swatky muże latinska paefatio spiwana byti. Potom ma nasledowati kratke napomenuti ku Communicantum, a když communikugy, magy se Czesky Pisnie spiwaty. Po Communikowany at spiwa Collectu dykuwczinieny, a potom benedictus, twarzi obraczenu k lidu, Pan Buoh Požehney was a ostrzihey was, Pan Buoh oswietiž obliczey swuy nad wami, a smilug se nad wami, Pan pozdwihug obliczey swug nad wami, a smilug se nad nami, Neb Dey wam swuy Swaty Pokog. [1])

Czo se pak Nessporuw doticze a gitrzny Mohu yako pasawad držane byti, wssak tak, at se neсziste neb Modlarzske Antiphoni neb Responsoria a Collecti nespiwagy. Take welmi potrzebno gest, aby na gitrzny a na Nessporze Mladeży Catechismus yak neywicz muże byti bedliwie se przedkladal. Wssedny dny biloby slussnie, aby se w miestech každy den nietczo w Kostelich spiwalo, w pondiely mužie Te Deum laudamus spiwano byti Rano hodinu na den prwe nez se w Sskole nietczo zacznie. w Zy-

nasz po czesku. Następują słowa Ustanowienia Wieczerzy Pańskiej, które mają być śpiewane na głos. W wielkie święta może być śpiewana łacińska praefatio. Potem powinno następować krótkie napomnienie komunikantów, zaś w czasie Komunii winno się śpiewać czeskie pieśni. Po komunii niech śpiewa dziękczynną kolektę, potem Benedictus z twarzą zwróconą do ludu: „Niech ci błogosławi Pan. a niechaj cię strzeże; niech rozjaśni Pan oblicze swe nad tobą, a niech ci miłościw będzie; niech obróci Pan twarz swoją ku tobie, a niechaj ci da pokój".

Co się tyczy nieszporów i jutrzni, mogą jak dotąd być odprawiane jednak w ten sposób, aby się nieczystych lub bałwochwalczych antyfon lub responsoriów i kolekt nie śpiewało. Jest także bardzo pożądane, aby na jutrzni i nieszporach wpajać młodzieży jak najpilniej katechizm. Było by pożądane, aby w dni powszednie w miastach każdego dnia w kościołach trochę się śpiewało; w poniedziałek można śpiewać rano godzinę, nim się w szkole coś zacznie, Te Deum laudamus, w zimie, gdy dzień krótki, można

[1]) Tłumaczenie podajemy za Biblią Gdańską. Dosłowne tłumaczenie brzmi: „Niech wam Pan Bóg błogosławi i niechaj was strzeże, niech Pan Bóg rozjaśni oblicze nad wami i zmiłuje się nad nami", lub „niech wam da swój święty pokój'. Ciekawą jest rzeczą, że ten zwrot końcowy: „niech wam da swój święty pokój", choć go nie zachowała Biblia Gdańska jeszcze do dziś dnia jest używany przez starszych ewangelickich księży na Śląsku.

mie na kratkimdny mużie raniegi poczato byti, a potom Collectu Sancta Benedictione zawrzeno. W gine dny Tohodny, at se rano yak czass ukazuge Litania spiwa potom mużie byti kazano a Collectu S. benedictione zawrzino.

IX. Dewate, kterak pocztiwym a krzestianskym Spusobem, mrtwa Tiela magy pochowana a prowazena byti. W Miestach mrtwa tiela magy byti pochowana skrze Cantora, kto żiada skrze Mistra Sskolniho a Służebnika Czyrkwie magy prowazena byti podle Przihodnosty. Magy pak lide wyuczowany byti, aby o Pohrzebu Służebnikum w sskole take ginym Soussedom a Czechownikum czasnie oznameno bylo. Ma take gista hodina zachowana byti, wniżto Funera se zachowawaty magy, totiż, W Zimie gednu hodinu na den, w lietie pak dwie hodini na den, pakli pochowawany se po poledny wykonawati ma, tehdy se ma O nessporzich dwie hodinie po polednich wykonawaty, w Nediely pak a w dny Swateczne hodinu po polednich, aby nesspornimu kazany przekażka cziniena ne byla.

Magy take Zadussny Msse, Requies, Vigilia zczela słożena byti. Take przi Dobrze Zrizenich Rzadich kostelnich nosseny Swicz nebude zachowano, Neb gest [1])...

wcześniej rozpocząć, a potem zakończyć kolektą i Sancta Benedictione. W inne dni tygodnia, niech się rano, jak czas pozwala, śpiewa litanię, potem można kazać i zakończyć kolektą i S. benedictione.

IX. Po dziewiąte, w jaki zacny i chrześcijański sposób mają być pochowane i odprowadzone zwłoki. W miastach mają być zwłoki chowane przez kantora, kto zaś tego żąda przez mistrza szkolnego i służebnika kościoła według okoliczności. Należy ludzi pouczać, aby o pogrzebie donoszono wczas służebnikom w szkole, także innym sąsiadom i członkom cechu. Należy także przestrzegać pewnej godziny, w której mają być odprawiane pogrzeby, w zimie jedna godzina na dzień, w lecie zaś dwie godziny dziennie. Jeśli zaś pogrzeb ma być odprawiony po południu, wówczas należy nań poświęcić w czasie nieszpornym dwie godziny popołudniowe, zaś w niedzielę i dnie świąteczne godzinę po południu, aby nie przeszkadzać kazaniu nieszpornemu.

Należy także całkowicie zaniechać mszy zadusznych, Requies, Vigilia. Również przy ułożonych należycie porządkach kościelnych nie będzie się zachowywało nosze-

[1]) Znowu musimy zaznaczyć, żeśmy opuścili w tekście jedno słowo, tym razem greckie. Widzimy z tego, nawiasem mówiąc, że Wacław Adam znał nie tylko łacinę, lecz i grekę. Niestety słowa użytego, nie udało się nam odczytać. Wiemy,

neb Superstitio Powierek z Pohanskeho obyczege possli. Przi Pohrzebu slussnie gest, aby se Czesky spiwalo, aczkoli se mohu niektera krasna Responsoria take spiwaty.

Pochowawany na wsech ma pocztiwie zachowawano byti, Z przicziny radostneho wzkrisseny Zmrtwich, Czo gistie krzestianum k welikemu Potiesseny gest, a protož ma fararz z swym z Zakem w przitomnosti niekterich Suseduw Czesky spiwaty, a gestli czass postaczy, neb kdo žada, take kratke napomenuty uczinity.

nia świec, gdyż jest to... superstitio, zabobon, pochodzący ze zwyczaju pogańskiego. Słuszną jest rzeczą, aby przy pogrzebie śpiewało się po czesku, aczkolwiek można także śpiewać niektóre piękne responsoria.

Obrzęd pogrzebowy winien być po wsiach także godnie odprawiany z powodu radosnego zmartwychwstania, co zaiste jest chrześcijanom ku wielkiemu pocieszeniu; przeto winien proboszcz ze swym uczniem w obecności niektórych sąsiadów śpiewać po czesku, a jeśli jest czas lub kto żąda, uczynić także krótkie napomnienie.

że było to słowo oznaczające zabobon, jak sam po łacinie je przetłumaczył: superstitio. Otóż po grecku superstitio znaczy θρησκεια, lub ἐθελοθρησκεια, lub wreszcie δεισιδαιμονια lecz żadne z nich nie przypomina tego. którego użył autor Porządku.

II.

PORZĄDEK KOŚCIELNY KATARZYNY SYDONII.

My z łaski Bożej, Katarzyna Sydonia, urodzona księżna saska, Engern, i westfalska, także na Śląsku w Cieszynie i Wielkim Głogowie księżna i wdowa. Niniejszym świadczymy i wyznajemy, jako dochodzi do nas wiele skarg ze strony rady i pospolitego mieszczaństwa naszego miasta Cieszyna, że z powodu Porządku szkolnego i kościelnego zdarzały się rozmaite nieporozumienia i że w poprzednim Porządku nie uczyniono wszędzie za dość koniecznym potrzebom, w szczególności, że niektóre artykuły należało by poprawić, rozszerzyć i lepiej wyszczególnić, ażeby duchowni w mieście i na wsi mogli mieć w danym razie pewne wskazówki, — i że nas następnie uniżenie i pokornie wzywano i gorliwie proszono, ażebyśmy to mieli łaskawie na uwadze i polecili to wszystko uporządkować i ustanowić w dogodniejszy sposób, aby poprzednie żale i nieporządki się nie zdarzały, które to skargi słyszymy z ciężkim sercem, ponieważ przedsiębrać nowe rzeczy i wydawać ustawy jest rzeczą trudną.

Atoli ponieważ spoczywa na nas obowiązek sprawowania książęcych rządów w naszym kraju i usuwania jakichkolwiek powodów do żalów i zarządzania rzeczy dobrych, pożytecznych i równie słusznych, jak poprzednio, w szczególności jeżeli chodzi o szkoły i kościoły, pozwoliliśmy im łaskawie, ażeby zebrali artykuły, na które się żalą i swoje zastrzeżenia przesłali na piśmie, co też uniżenie uczynili. Te artykuły rozważyliśmy następnie przez naszych rajców do tego upoważnionych w obecności naszych nadwornych

i miejskich kaznodziejów i niektórych doradców z szczególną pilnością i postanawiamy poprzedni Porządek szkolny i kościelny, przypieczętowany i wydany przez naszego ukochanego byłego małżonka, ś. p. księcia Wacława, pod datą poniedziałkową przed Agnieszką roku 1578, odnowić i w niektórych punktach rozszerzyć, jak w szczególności następuje.

Jednak ze względu na to, że wszelki porządek i ustawa, pojęta dla dobrej i błogosławionej pomyślności poddanych, jest mało skuteczna jeśli się jej nie zachowuje, musi jej towarzyszyć konieczna egzekucja i przestępców musi spotykać należyta kara.

Więc niniejszym napominamy, chcemy i rozkazujemy wam wszystkim i każdemu z osobna, ażeby nic nie przedsiębrano przeciwko temu naszemu Porządkowi szkolnemu i kościelnemu pod grozą naszej surowej kary, dalej, ażeby proboszczowie, słudzy szkoły i kościoła przede wszystkim pilnowali swego urzędu z wierną gorliwością, powierzoną im pieczę nad duszami i szkołami sprawowali ze wszystkiej siły swojej, nauczali lud w prawej i czystej nauce chrześcijańskiej według Konfesji Augsburskiej, a młodzież w szkole wychowywali przez pilne ćwiczenie w bojaźni Bożej i w dobrych obyczajach, pilnie napominali do uczynków chrześcijańskiej miłości i każdemu świecili dobrym i doskonałym przykładem. Lekkomyślnych się usunie, ponieważ z powodu nich mogłoby się odczuć pewne braki w obojgu: w nauce i w życiu, z czego wyniknęłaby okropna szkoda i uszczerbek.

Na wypadek, gdyby słudzy kościoła i szkoły dopuścili się w czemkolwiek przestępstwa i tej naszej łaskawej chrześcijańskiej pieczy, zmierzającej do dobrego nie respektowali i zasłużyli na karę, ten albo ci mają według ustawowej kary bezzwłocznie być ukarani.

1.

O proboszczach, sługach kościoła i szkoły.

Ponieważ codzienne doświadczenie uczy, że wielu słuchaczy nie darzy swoich kaznodziejów szacunkiem, jaki im się według rozkazu Bożego słusznie należy, ani nie odnosi się do nich z należytym

posłuszeństwem, — ponieważ szczególnie wśród nich, samych duchownych, zdarzają się różne spory i przeciwieństwa, które ściągają na nich niełaskę, rozgoryczenie i poniżenie u zwierzchności i zboru, a zmierzające do tego, aby siebie wzajemnie i ostatecznie osłabić, a nawet wygryść, — przeto, ażeby zapobiec okropnemu zgorszeniu, my także niemniej jak dotychczas pragnęlibyśmy być i pozostawać czujnymi.

Przeto postanawiamy, zarządzamy i pragniemy, ażeby słudzy kościoła i szkoły w nauce z pism biblijnych, prorockich i apostolskich, zgodnie z Konfesją Augsburską i pismami Lutra kształcili i nauczali uczniów i słuchaczy, w szkołach przy pomocy katechizmu Lutra i na kazalnicy przez pilne kazanie, — ażeby do swoich słuchaczy i kogokolwiek bądź odnosili się przyjaźnie i z pokorą, a między sobą żyli obyczajnie i w pokoju, by każdemu świecili dobrym przykładem, ażeby ludzi na kazalnicy w zapamiętałości nie lżyli, a tym mniej siebie wzajemnie, lecz aby z gorliwością pilnowali swego powołania i urzędu. Albowiem, jak słychać, wszelkie kłótnie i zgorszenie wypływają stąd, że często słudzy kościoła i szkoły mieszają się w obce sprawy, które im nie zostały powierzone, ani nie należą do nich z tytułu ich urzędu. Więc powinni odtąd pod grozą surowej kary i dla uniknięcia naszej niełaski każdego czasu szczególnie baczyć, ażeby się od tych rzeczy całkowicie wstrzymywali i nie podejmowali się tego, ani nie mieszali się do tego, co nie należy do ich powołania i urzędu.

Nie chcemy także słyszeć, by odtąd gdzieś słudzy parafii i szkoły skarżyli się jeden na drugiego, jeśli to nie będzie wypływało z ważnych powodów, lecz z gadaniny, jak się to przedtem nieraz zdarzało. Niechże tedy doniesie się nam o takich osobach, które powodują podobne zamieszanie, abyśmy je dla odstraszającego przykładu innym, dosięgli surową i słuszną karą.

Powinni także nasi miejscy i nadworni kaznodzieje, dla przykładu jedności prostym ludziom, uczęszczać wzajemnie na swe kazania i słuchać ich, ażeby potem członkowie parafii i ktokolwiek bądź mogli bez zgorszenia ich naśladować z ochotą, miłością i czcią.

Gdyby się zaś zdarzyło gdzieś u naszych proboszczów wiejskich coś takiego, w czym nie mogliby się zorientować, albo tego rozstrzygnąć, powinni udać się do dziekana i jego kolegów (kolegium) i przedstawić tę sprawę.

II.

O wyborze kaznodziejów i sług kościoła.

Proboszcz miejski winien być wybrany i powołany przez radę i zbór, jednakże z zastrzeżeniem naszej ratyfikacji i konfirmacji, po zasięgnięciu wiadomości o jego życiu, nauce i ogólnym prowadzeniu się. Tego samego należy się trzymać w odniesieniu do sług szkoły i innych sług kościoła za każdym razem, kiedy tego potrzeba wymaga.

III.

O chrzcie.

Przy chrzcie były dotychczas w użyciu rozmaite bałwochwalcze ceremonie z święceniem wody do chrztu, krzyżmem, świecami i innymi rzeczami, co nie jest nakazane w Słowie Bożym. Odtąd winno to być całkowicie usunięte. Zamiast Ewangelii Jana rozdz. 1, należy zmówić chrześcijańską modlitwę, ażeby jej (Ewangelii) źle nie używać, jak przedtem, a zresztą wszystko należy tak zachowywać, jak podano w książeczce o chrzcie („Taubüchlein") Lutra.

IV.

O spowiedzi.

Jakkolwiek do spowiedzi nie należy nikogo zmuszać ani napędzać, jak się to w papiestwie dzieje, to jednak we wszystkich wzorowo urządzonych kościołach ewangelickich zachowuje się zwyczaj prywatnej spowiedzi, jak tego zresztą wielka potrzeba wymaga. Po pierwsze, ze względu na pospolitego człowieka, który o Słowie Bożym, sakramencie i Ewangelii wie mało, albo całkiem nic, ani też nie zna żadnego lęku ni bojaźni; następnie

ze względu na własne sumienie każdego, ażeby się każdą poszczególną osobę przesłuchało, pouczyło, napomniało i rozgrzeszyło; a ponieważ wszędzie w kościołach parafialnych zachodzi ta okoliczność, że w czasie wielkich świąt są one przepełnione komunikantami do tego stopnia, że w ten sposób nie było by możliwe słuchać spowiedzi każdego z osobna, — ażeby jednak generalis absolutio było całkowicie usunięte i każdy kto chce pożywać Wieczerzę Pańską mógł być osobno przesłuchany i pouczony, powinien kaznodzieja w kościele parafialnym zobowiązać się do utrzymania diakona, jak to przedtem było w zwyczaju i zawczasu przed wielkimi świętami napominać parafian, ażeby przed nadchodzącymi świętami udawali się do stołu Pańskiego, równocześnie zaś odstępowali od grzechów i nawracali się do Chrystusa, nie przenosili żadnej pory nad inną, ani nie wybierali takiej, aby w takich dniach świątecznych (słudzy kościoła) nie byli przeciążeni przesłuchiwaniem komunikantów, a na każdy wypadek już w poprzedzający piątek rozpoczęli słuchać spowiedzi. Chcemy też niniejszym stanowczo nakazać, ażeby odtąd nikt nie był dopuszczony do stołu Pańskiego, kto by koniecznie wpierw nie był przesłuchany i pouczony, ponieważ nie powinno się rzucać pereł przed świnie.

V.

O sakramencie ołtarza.

Świętego czcigodnego sakramentu ciała i krwi Chrystusowej nie powinno się nikomu inaczej podawać, jak pod obiema postaciami, w prawym i prawdziwym serdecznym poznaniu i wyznaniu powinnej i serdecznej ufności w drogą zasługę Jezusa Chrystusa, gdyż tak wyznajemy w Chrystusie z ewangelistami i św. Pawłem, że w Wieczerzy Pańskiej podaje się i otrzymuje prawdziwe ciało i krew Chrystusa, według brzmienia słowa Chrystusa i apostoła Pawła, który mówi w 1 Kor. 10: Jako mądrym mówię; rozsądźcie wy, co mówię. Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, izali nie jest społecznością krwi Chrystusowej? Chleb, który łamiemy, izali nie jest społecznością ciała Chrystu-

sowego? A również w pierwszym do Koryntian, r. 11: A tak, kto by jadł ten chleb, albo pił ten kielich Pański niegodnie, będzie winien ciała i krwi Pańskiej. — Nie mówi: chleba i wina, lecz ciała i krwi Chrystusa.

VI.

O święceniach.

Przedtem zachowywano zwyczaj święcenia świec, ziół, wody, soli i innych rzeczy; ponieważ jednak nie ma to uzasadnienia żadnego w Piśmie Świętym i jest całkiem bezbożną sprawą, przez co się nadużywa imienia Bożego i uprawia czary i inne nieszczęsne rzeczy, więc i my chcemy także je zakazać i usunąć pod groźbą surowej i niechybnej kary.

VII.

O ślubie nowożeńców.

Niechaj tych, którzy mają zamiar wstąpić w święty stan małżeński nie zaślubia się prędzej, aż się ich przedtem z kazalnicy trzy razy wygłosi. Wymaga tego ten ważny wzgląd, ażeby się w kościele Chrystusowym uniknęło zgorszenia, skarg i innych nieprzystojności. Powinno się także ludzi pilnie upominać, ażeby z ślubem nie czekali aż do wieczora, lecz zamawiali go wnet na porę poobiednią albo nieszporną, jak to jest w zwyczaju w innych wzorowo urządzonych kościołach zreformowanych, w przeciwnym razie powinno się im tego dnia ślubu ustawowo odmówić. Powinni również następnego rana przyjść do kościoła oblubieniec i oblubienica, a nie tylko sama oblubienica, ponieważ zarówno oblubieniec jak i oblubienica potrzebują błogosławieństwa Bożego, lecz już się ich teraz przed drzwiami w przedsionku kościoła nie przyjmuje, jak poprzednio. Dla uniknięcia okropnego zgorszenia nie powinien także odtąd żaden wdowiec, ani wdowa w ciągu pół roku po śmierci małżonka wstępować w stan małżeński pod karą dziesięciu guldenów węgierskich do skarbnicy kościelnej i pod groźbą innej naszej surowej kary, co powinno się między innymi ogłosić zborowi z kazalnicy.

VIII.

O wywodzie położnicy.

Położnic nie należy przyjmować w przedsionku i wprowadzać, natomiast winno się im ogłosić i oznajmić publicznie z kazalnicy, ażeby po upływie ich sześciu tygodni przybyły do kościoła, słuchały Słowa Bożego, oczekiwały błogosławieństwa i napomnienia przed ołtarzem; a więc niniejszym przyjmowanie i wprowadzanie powinno być całkowicie usunięte.

IX.

Jakie święta należy zachowywać.

Po za zwykłymi niedzielami należy zachowywać uroczyście i uroczyście obchodzić wielkie święta naszej wiary chrześcijańskiej, ażeby one pospolitemu ludowi pilnie zalecane i wpojone być mogły. Więc te: dzień Nativitatis Christi wraz z drugim i trzecim świętem, dzień Circumcisionis Domini, Epiphania, Conversionis Pauli, Purificationis Mariae, Mathiae Apost., Annunctionis Mariae, Wielki Czwartek, Wielki Piątek, Wielkanoc wraz z następnym i trzecim świętem, Philippi et Jacobi, Niebowstąpienie Chrystusa, Zielone Święta z następującymi świętami, zatem św. Trójcy, Narodzenie Marii, Johannis Baptistae, Petri et Pauli, Visitationis Mariae, Mariae Mgdalenae, Jacobi Apost., Transfigurationis Domini, Bartholomei Apostoli, Decolationis Joannis, Mathei, Michaelis Arch., Simonis et Judae, Andreae Apostoli, Martini et Catharinae. W te wymienione święta można niekiedy, stosownie do okoliczności czasu, tylko do południa święcić, a po południu każdy może imać się swego powołania i rękodzieła. Za każdym razem powinno się lud poważnie i gorliwie napominać, żeby nie znieważał świąt obżarstwem i innymi grzechami, które są następstwem próżniactwa, lecz by pilnie uczęszczał do kościoła.

X.

Co należy ze mszy usunąć.

Ponieważ także przy mszy i wogóle dotychczas, szczególnie po wsiach, zachowywano wiele bałwochwalczych ceremonij i jeszcze się zachowuje, jak Adoratio sakramentu, zamykanie sakramentu w Ciborium, jak je nazywają, procesje z chorągwiami i jeszcze więcej innego podobnego bałwochwalstwa, w szczególności bałwochwalcze nadużycie w Wielkim Tygodniu, polegające na urządzaniu grobu i śpiewaniu przy grobie — to wszystko powinno być niniejszym całkowicie zabronione i zaniechane, a zato winno się odczytywać z kazalnicy i pilnie pospolitemu ludowi objaśniać mękę Chrystusa, jak ją opisują czterej Ewangeliści i to nie tylko w Wielkim Tygodniu, lecz przez cały post w dwóch albo przynajmniej w jednym dniu tygodnia.

Podobnie nie ma się odtąd zachowywać zwyczaju elewacji i ostensji, a słowa ustanowienia Chrystusa winno się głośno śpiewać, albo czytać z twarzą zwróconą do ołtarza, — podobnie błogosławienia i czynienia znaku krzyża nad hostiami i kielichem i innych papieskich ceremonij. Zamiast administrowania przy ołtarzu, kiedy kapłan mówi „S. Spiritus adsit nobis gratia", może się tylko sam u siebie modlić, co mu jego nabożne skupienie nasuwa i czego zachodzi potrzeba.

Tak samo nie są potrzebni dwaj chłopcy przy ołtarzu, którzy odpowiadają kapłanowi, ani dzwonienie i świece ze światłem za nim, wystarczy, jeśli się ma na ołtarzu dwa światła, jakkolwiek i bez tego można odprawiać mszę, wtedy, kiedy są komunikanci; skoro zaś nie ma komunikantów, nie wolno pod groźbą najwyższej i bezzwłocznej kary nadużywać Wieczerzy Pańskiej i odprawiać mszy.

Ornaty i ubiór mszalny można jednak bez zabobonu pozostawić.

XI.

O ceremoniach całego roku.

W kościołach parafialnych i klasztornych powinno się rano i po południu o tej samej godzinie mieć kazanie, tylko w niemiec-

kim kościele ma się przy tej okoliczności uwzględnić śpiew; w kościele czeskim ma się także przybrać do pomocy uczniów i w tym czasie powinno się dla czeskiego proboszcza trzymać w szkole dwóch młodzieńców, znających oba języki, którzy mu w czeskim języku będą odpowiadali i pomogą śpiewać.

W wielkie święta i niedziele można zachować Introitum de tempore vel Dominica vel de Festo, jeśli jest czysty, następnie Kyrie Eleison, także de tempore vel Festo. Po wsiach można zresztą zamiast introitu śpiewać pieśni lub psalmy po niemiecku albo czesku. „Gloria in-Excelsis Deo" i „Et in terra" można śpiewać po niemiecku albo po łacinie, następnie niech kapłan czyta niemiecką kolektę świąteczną, czy niedzielną. Potem niech się zwróci znów twarzą do ludu i czyta albo śpiewa lekcję (epistołę) po niemiecku; chór śpiewa potem pieśń ewangelicką po niemiecku albo po łacinie, potem niech się znów kapłan zwróci twarzą do ludu i śpiewa Ewangelię po niemiecku; potem następuje „Patrem" po niemiecku, lub po łacinie, dalej następuje kazanie, a po nim znowu niemiecka lub łacińska pieśń. Po wsiach należy śpiewać po czesku, albo po niemiecku.

Następnie niech śpiewa kapłan „Ojcze nasz" po niemiecku, albo po czesku, potem następują słowa ustanowienia Chrystusa, które mają być śpiewane na głos. W wielkie święta można śpiewać łacińską prefację, jakiej okoliczność wymaga, a potem śpiewać słowa Wieczerzy Pańskiej, po czym ma następować krótkie napomnienie skierowane do komunikantów. Podczas gdy lud przyjmuje komunię, powinno się śpiewać niemieckie albo czeskie pieśni; po komunii następuje wspólne dziękczynienie i błogosławieństwo z twarzą zwróconą do ludu: Niech wam Pan błogosławi i niechaj strzeże was i t. d.

Co się zaś tyczy nieszporów i jutrzni, mogą być odprawiane jak dotąd, jednak tak, aby się nie śpiewało żadnych nieczystych antyfon, responsoriów i kolekt. Nader konieczną jest także rzeczą, ażeby w czasie jutrzennym i nieszpornym, ile tylko można, pilnie i gruntownie nauczało się młodzież katechizmu.

W dni powszednie, zanim się w szkole coś zacznie, należy śpie-

wać „Te Deum laudamus"; w zimie, w krótkie dni, można tym wcześniej zaczynać i potem kończyć modlitwą i błogosławieństwem.

Drugiego dnia w tygodniu śpiewa się rano litanię, stosownie do tego, jak wymaga okoliczność, następnie kończy się w wyżej podany sposób.

Powinno się także zarówno w kościele parafialnym, jak i klasztornym w ciągu tygodnia wygłaszać dwa kazania: pierwsze w środę, drugie w piątek, a należy przy nich i kazaniach niedzielnych w kościele klasztornym zachowywać następujący porządek, mianowicie: Ponieważ w tych kościołach utrzymujemy dwóch niemieckich kaznodziejów, ażeby między nimi istniała równość i żadnego nie wynosiło się nad drugiego, powinien jeden i drugi w niedzielę naprzemian głosić kazanie ranne i nieszporne. A ten, któremu przypada kazanie nieszporne, powinien drugiemu pomagać w sprawowaniu urzędu i przy udzielaniu komunii.

Natomiast w wielkie święta, które przypadają na niedzielę, jak Wielkanoc i Zielone Święta, powinien ranne kazanie głosić ten, któremu by zresztą należało niedzielne kazanie; drugi zaś powinien mieć kazanie nieszporne i południowe następnego dnia. Wtedy więc kończy we wtorek ten, który w pierwsze święto miał ranne kazanie.

Co się zaś tyczy święta Narodzenia Chrystusa Pana, jeżeli wypada w ciągu tygodnia, może ranne kazanie mieć ten, któremu należy się według porządku kazanie tygodniowe. Następne kazania potem powinno się głosić tak, jak wspomniano przy Wielkanocy i Zielonych Świętach.

Przy kazaniach zaś tygodniowych, środowych i piątkowych, jak wyżej powiedziano, powinno się zachowywać ten porządek, że zawsze nasi niemieccy kaznodzieje klasztorni — w środę pan Andrzej Orttolius a w piątek pan Jerzy Wolffius będą głosili kazania. A jeśli wśród zwykłych kazań tygodniowych wypadnie święto, powinno się wtedy zaniechać kazań tygodniowych i głosić kazania, odnoszące się do nadchodzących świąt.

XII.

Jak się odprawia pogrzeby i jak powinne się odbywać nabożeństwa pogrzebowe po chrześcijańsku.

Przy pogrzebach odprawiano przedtem msze za umarłych, Requiem i wigilie. To powinno odtąd wraz z innymi papieskimi sprawami być całkowicie usunięte. Zmarłemu natomiast powinien towarzyszyć na miejsce spoczynku kantor, albo jeśli się tego żąda, nauczyciel i sługa kościelny. Winno się zaś z jakichkolwiek zachodzących dostatecznych powodów każdego czasu ustalać i wyznaczać na to godzinę nieszporną, obojętne, czy wypada jeden czy dwa pogrzeby.

Kiedy zaś wypadnie pogrzeb na niedzielę, powinno się go w zwykłym czasie przesunąć na poniedziałek; w jakim języku głosi się kazanie pogrzebowe, w takim powinno się też śpiewać i towarzyszyć zmarłemu.

Można także śpiewać niektóre piękne, utarte responsoria. W niektórych też wzorowo urządzonych kościołach nie zachowuje się już zwyczaju noszenia świec, jako zabobonu, pochodzącego z pogańskich obrzędów, jednakże bez zabobonu można go pozostawić. Również i na wsi powinno się pogrzeb odprawiać uczciwie ze względu na radosne zmartwychwstanie, które jest dla chrześcijanina najwyższą, ostateczną i pewną pociechą. Dlatego ma proboszcz ze swoimi uczniami w obecności kilku sąsiadów śpiewać po niemiecku, albo po czesku i jeśli tego wymaga okoliczność, powiedzieć także krótkie napomnienie. Całuny powinno się też równocześnie przydzielać w kościele klasztornym.

XIII.

Skarbnica kościelna.

Ponieważ także co do dochodu skarbnicy kościelnej i jałmużny dotąd zdarzały się rozmaite niedokładności, z powodu których przedtem wydaliśmy rozporządzenie i potwierdziliśmy je naszą książęcą pieczęcią, chcemy, aby to rozporządzenie pozostało

w mocy, ażeby ubogich nie pozostawiono w ich dolegliwościach i biedzie, lecz aby zgodnie z rozporządzeniem mogli być zawsze zaopatrzeni. Mają także odtąd corocznie ojcowie kościoła (starszyzna) obu kościołów wraz z kaznodziejami zdać nam rzetelny rachunek z tego, co się zebrało, ażeby można stwierdzić, że nic nie odjęto ubogim i nie obrócono na inny, niedobry użytek, przez co mogłoby się w przyszłości zniechęcić pospolity lud do składania chrześcijańskich darów miłosierdzia do skarbnicy kościelnej. Ojcowie kościoła powinni prowadzić zawsze należycie wykaz dochodu kościelnego i baczyć, by nic z niego nie ujęto, ażeby, kiedy przyjdzie nowy proboszcz, mógł znów tyle otrzymać i wziąć w posiadanie na urządzenie swojego nowego gospodarstwa, ile przyznano jego poprzednikowi i ile on otrzymał przy obejmowaniu stanowiska.

XIV.

Wizytacja szkoły.

Ażeby także w przyszłości szkołami należycie się kierowało, ponieważ dlatego zostały założone i urządzone, ażeby się słowa Bożego, języka, karności i cnoty nauczało, zachowywało także i jako dar powierzony przez Boga przeszczepiało na potomnych, winni nasi kaznodzieje wszyscy razem i każdy z osobna z wielką sumiennością i pilnością zająć się szkołami, wspólnie z Radą obsadzać je dzielnymi osobami, mającymi dobre świadectwo nauki, życia i postępowania i corocznie dwa razy, albo jak często zachodzi potrzeba, odbywać egzamin w obecności wyżej wspomnianych proboszczów jak również burmistrza, pisarza miejskiego i dwóch innych z Rady. Ażeby zaś chłopców pobudzić do większej pilności, można tym, którzy przy egzaminie wyróżniają się z pośród innych dać jako upominek — grosz, albo coś nie coś ze skarbnicy kościelnej; gdy zaś między nimi znajdzie się taki, który by nie chciał być skory do nauki i karności, ani posłuszeństwa, ażeby innych nie pobudzał do podobnej niecnoty, jeśli po zastosowaniu ostrzeżenia i upomnienia nie chciał by poprawić swego życia i okazać się posłuszny, nie należy go w szkole cierpieć.

Zakończenie.

Niniejszym kierujemy nasze łaskawe żądanie i stanowczy rozkaz do wszystkich i każdego poszczególnego naszego poddanego w mieście i po wsiach, do osób związanych z kościołem i szkołą i chcemy, ażeby każdy wszędzie wiernie i posłusznie, bez jakiegokolwiek sprzeciwu stosował się do treści tego naszego kościelnego i dołączonego szkolnego porządku we wszystkich artykułach, wydrukowanych w nich. A jeżeli jeden, albo drugi ze sług kościoła i szkoły będzie się sprawował inaczej, jak postanowiliśmy i ogłosiliśmy, tego nie należy w służbie szkolnej i parafialnej dłużej znosić ani cierpieć.

O tym wszystkim wypowiadamy nasze łaskawe i stanowcze mniemanie. Dokument niniejszy potwierdzamy naszą książęcą pieczęcią. Dan w Cieszynie, dnia 20 kwietnia 1584.

Sydonia Katarzyna, księżna cieszyńska, wdowa.

L. S.

My, burmistrzowie i rajcy miasta Frysztatu na Górnym Śląsku wyznajemy i publicznie wszem wobec oznajmiamy, że list Jej Książęcej Mości, Księżnej i Pani, Pani Sydonii Katarzyny, urodzonej księżnej saskiej, Engern i westfalskiej, oraz na Śląsku, w Cieszynie i Wielkim Głogowie, Księżnej — Wdowy, według powyższego brzmienia na papierze napisany i co do pisma, pieczęci i papieru całkowicie w porządku i nienaruszony mieliśmy w naszych rękach, widzieliśmy i czytaliśmy, tenże na prośbę i życzenie czcigodnego, znakomitego i jaśnie oświeconego Pana Prymatora, burmistrza i rajców miasta Cieszyna w ten nasz odpis spisaliśmy, zestawiliśmy go z oryginałem, pilnie porównaliśmy i uznali oba za zupełnie zgodne. Dla zadokumentowania tego i większej pewności, my, burmistrzowie i rajcy miasta Frysztatu daliśmy przybić na ten odpis naszą gminną pieczęć miejską.

Dan w Frysztacie, dnia 18 stycznia 1618.

L. S.

Że te odpisy z ich oryginałem zostały pilnie porównane i zgadzają się słowo w słowo, poświadczamy naszą pieczęcią miejską i zwyczajnym podpisem.

Actum et collatum na ratuszu skoczowskim, dnia 2 grudnia 1707 r.

L. S.

ŹRÓDŁA I LITERATURA

1) *„Rzad Czyrkewny* kterak se przy Službie Boży a Czeremonyich Czyrkewnich w Czyrkwy Krzestianskey Knyżietstwy Tiessinskeho w Miestech a we wsech Kazatele a Uczitele Slowa Božiho zachowaty magy“. Wydał Wacław Adam w 1568 w Cieszynie. (Rękopis).

2) *„Die evangelische Kirchenordnung für Teschen vom Jahre 1584*“. Wydała Katarzyna Sydonia. Po raz pierwszy przytoczony drukiem przez prof. *A. Skalsky'ego* w „Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Oesterreich“, herausgegeben von Dr G. Loesche. XXII Jahrgang. I u. II Heft. Wien — Leipzig — 1901.

3) *Sehling Emil* Dr Jur.: „Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts“. I—IV Band. Leipzig. 1902. 1904. 1909. 1911.

4) *Bibli Svatá,* aneb vsecka svata pisma Stareho i Noveho Zakona. Podle posledniho vydani kralického z roku 1613. V Praze. 1933.

5) *Buchwald Georg:* „Wittenberger Ordiniertenbuch“. II Band (1560 — 1572). Leipzig, 1895.

6) *Calvin Jean:* „Ordonnances ecclésiastiques et autres“, zamieszczone w „Corpus reformatorum“, Vol. XXXVIII, pars prior. Brunsvigae. 1871.

7) *„Codex diplomaticus Poloniae,* quo continentur privilegia Regum Poloniae, Magnorum Ducum Lithuaniae, Bullae Pontificum, nec non privilegia Ducum Silesiae“... Tomus quartus. Res Silesiacae a Michaele Boniecki olim congestae. Edid. N. Bobowski. Varsoviae. 1887.

8) *Kaufmann Alois:* „Gedenck-Buch für die Stadt Teschen“. Tom I. Manuskrypt.

9) *Loewe Victor Dr:* „Bibliographie des Schlesischen Geschichte“, Breslau — 1927.

10) *Luther Martin Dr:* „Ordnung eins gemeinen Kastens“ (1523), w wydaniu zbiorowym pism Lutra z 1558 w Jenie. Tom II.

11) *Luther Martin Dr:* „Von ordenung gottis diensts ynn der gemeine" (1523), w wydaniu O. Clemena „Luthers Werke in Auswahl". Berlin 1929. Tom II.
12) *Luther Martin Dr:* „Formula missae et communionis" (1523), w wydaniu Clemena. Berlin 1929. Tom II.
13) *Luther Martin Dr:* „Das Tauffbüchlin verdeudscht" (1523), w wydaniu w Jenie, 1558. Tom II.
14) *Luther Martin Dr.:* „Das Tauffbüchlin auffs new zugericht" (1526), w wydaniu w Jenie, 1558. Tom II.
15) *Luther Martin Dr:* „Deudsche messe und ordenung gottis diensts", w wydaniu prof. G. Kawerau i dyr. Z. Kawerau p. t. Luthers deutsche messe 1526. Leipzig, 1926.
16) *Luther Martin Dr:* „Ein Traubüchlein für die einfältigen Pfarrherrn" (1529), w wydaniu Clemena. Tom IV. Berlin, 1930.
17) *Luther Martin Dr:* „Das Ordinationsformular", herausgegeben von Paul Drews w „D. Martin Luthers Werke", Weimar — 1912. Tom 38.
18) *Melanchton Fil.:* „Articuli de quibus egerunt per visitatores in regione Saxoniae", Wittembergae 1527. Zamieszczone w „Corpus reformatorum". Vol. XXVI.
19) *Melanchton Fil.:* „Unterricht der Visitatoren an die Pfarhern ym Kurfurstenthum zu Sachsen" Wittenbergae 1528, zam. w „Corpus reformatorum", Vol. XXVI.
20) *Müller J. T.:* „Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche deutsch und lateinisch". 12 Auflage. Gütersloh-1928.
21) „*Mszał Rzymski* z dodaniem nabożeństw nieszpornych", opracował O. G. Lefebure. Opactwo św. Andrzeja. Lophen lez Bruges. (1932).

---

22) *Anders J. G. E.:* „Historische Statistik der Evangel. Kirche in Schlesien". Breslau, 1867.
23) *Behuneck Adolf:* „Alphabetisch - tabelarisches Verzeichniss sämmtlicher Städte, Flecken, Dörfer und anderer Orte Schlesiens"... Steinau a. O. 1855.
24) *Biermann G.:* „Geschichte des Herzogthums Teschen". Zweite, neubearb. Auflage. Teschen, 1894.
25) *Biermann G.:* „Geschichte des Protestantismus in Oesterreich-Schlesien". Prag. 1897.
26) *Boniecki Michał:* „Książęta szląscy z domu Piastów". Część II i III. Warszawa. 1874.
27) *Borbis Johann,* Lic. theol.: „Die Märtyrerkirche der evangelisch-lutherischen Slovaken". Erlangen, 1863.

28) *Bursche Edmund:* „Luter a Społeczność". Odbitka z „Głosu Ewangelickiego". Warszawa. 1925.
29) *Bursche Edmund* D. Prof. Ks.: „Czynniki wyjaśniające bieg reformacji w Polsce". Odbitka z „Głosu Ewangelickiego". Warszawa. 1932.
30) *Bursche Edmund Ks.:* „Dziedzictwo roku 1529 w kościołach reformacji". Zam. w „Roczniku Teologicznym", wydawanym przez Wydział Teol. Ewang. U. J. P. Tom I. Warszawa 1936.
31) *Caspari Walter:* „Die geschichtliche Grundlage des gegenwärtigen Evangelischen Gemeindelebens, aus den Quellen im Abriss dargestellt". Zweite Auflage. Leipzig, 1908.
32) *Cinciała Andrzej:* „Pamiętnik Dra Andrzeja Cinciały". Wydał J. St. Bystroń. Katowice. Nakładem Muzeum Śląskiego.
33) *Dambrowski Samuel Ks.:* „Kazania albo Wykłady Porządne"... Lipsk — 1728.
34) *Dobrowolski Kazimierz:* „Pierwsze sekty religijne w Polsce". Zam. w „Reformacji w Polsce", roczniku III. 1924. Nr. 11 — 12. Warszawa 1925.
35) *Drews Paul:* „Das Ordinationsformular". Patrz pozycja 17.
36) *Eberlein G.:* „Zur kryptokalvinistischen Bewegung in Oberschlesien". Zam. w „Correspondenzblatt des Vereins für Geschichte der evangel. Kirche Schlesiens". Tom IV. Liegnitz 1893.
37) *Eberlein:* „Aus alten Breslauer Konsistorialakten". Zam. w „Correspondenzblatt des Vereins" (jak wyżej). Tom V. Rok 1897.
38) *Eberlein* Lic.: „Die evangelischen Kirchenordnungen Schlesiens im 16 Jahrhundert". Zam. w „Silesiaca. Festschrift des Vereins für Geschichte und Alterthum Schlesiens zum 70. Geburtstage seines Präses Colmar Grünhagen". Breslau. 1898.
39) *Eberlein:* „Zur Geschichte der Ordination in Schlesien". Zam. w „Correspondenzblatt"... Band VI. 1898—1899.
40) *Fischer Josef Dr.:* „Ueber Sammlungen von böhmischen geistlichen Liedern im Herzogthume Teschen". Drukowane w „Programm des k. k. katholischen Gymnasiums in Teschen". Für das Schuljahr 1865. Nakł. Dyrekcji.
41) *Friedmann Robert:* „Die Briefe der österreichischen Täufer". Zam. „Archiv für Reformationsgeschichte", herausgegeb. von W. Friedensburg und Otto Scheel. Leipzig. Nr. 103/104. Heft 3/4. 1929.
42) *Friedmann Robert:* „Eine dogmatische Hauptschrift der hutterischen Täufergemeinschaften in Mähren". Zam. w „Archiv für Reformationsgesch.", Nr. 111/112. Heft 3/4. 1931.

43) *Fuchs Gottlieb:* „Materialien zur evangel. Religionsgeschichte von Oberschlesien gesammlet von"...

I Stück „Materialien zur evang. Religionsgeschichte des Fürstenthums Teschen"... Breslau 1770.

II Stück „Materialien zur evang. Religionsgeschichte des Fürstenthums Troppau in Oberschlesien"... Breslau 1771.

V Stück „Materialien zur evang. Religionsgeschichte des Fürstenthums Jägerndorf"... Breslau 1773.

44) *Grünhagen C.:* „Schlesien am Ausgange des Mittelalters". Eine kulturhistorische Uebersicht. Zam. w „Zeitschrift des Vereins für Geschichte und Alterthum Schlesiens". Tom XVIII. Breslau 1884.

45) *Grünhagen C. Dr:* „Geschichte Schlesiens". Zweiter Band. Gotha. 1886.

46) *Heinrich Albin:* „Versuch über die Geschichte des Herzogthumes Teschen". Teschen. 1818.

47) *Heussi Karl:* „Kompendium der Kirschengeschichte". Sechste Auflage. Tübingen, 1928.

48) *Hora F. A.* prof.: „Kapesni Slovnik Cesko-Polsky". Praha — 1902.

49) *Hornyanszky:* „Rohackov preklad Nového Zákona". Zam. w „Viera a veda". Casopis venovany vedeckym záujmom evanjelikov na Slovensku. Rocznik IV. 1933. Zeszyt 5. Bratislava.

50) *Hrejsa Ferdinand Dr:* „Die böhmische Konfession, ihre Entstehung, ihr Wesen und ihre Geschichte". Zam. w „Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich"... herausgegeben von Dr Georg Loesche. 35 Jahrgang. Wien-Leipzig 1914.

51) *Hrejsa Ferd.:* „Ceské Vyznani... roku 1557"... V Opatovicich. 1903

52) *Hruby Frantisek:* „Die Wiedertäufer in Mähren". Zam. w „Archiv für Reformationsgschichte"... Leipzig 1933. 1934. 1935. Nr. nr. 117/122 i 125/126.

53) *Kajzar Paweł:* „Krótka Historya kościelna Wiary Ewangielickiej w Księstwie Cieszyńskiem"... Rozdział I. Początek i Stan Kwitnący. W Cieszynie. Nakład autora. 1850. (Dalsze rozdziały nie ukazały się).

54) *Konrad P. Lic.:* „Schlesien und die religiöse Opposition des Mittelalters". Zam. w „Correspondenzblatt"... Tom V. 1897.

55) *Köstlin Julius Dr.:* „Martin Luther. Sein Leben und seine Schriften". II Auflage. Tom I i II. Elberfeld 1883.

56) *Kubisz Jan:* „Pamiętnik starego nauczyciela". Cieszyn 1928. Nakł. Tow. Ew. w Cieszynie.

57) *Kuhn Walter:* „Die evangelischen Pastoren der Reformationszeit im Teschner Schlesien". Zam. w „Deutsche Monatshefte in Polen". Jahrgang 1 (11). Heft 6. Dezember 1934. Katowice.

58) *Kvacala J.:* „Prvy pokus utvorenia jednotnej správy evanjelickiej cirkvi v Západnom Slovensku". Zam. w „Viera a veda"... Rocznik I. 1930. Zeszyt 5. Bratislava.

59) *Londzin Józef Ks.:* „Polskość Śląska Cieszyńskiego". (Cieszyn 1924).

60) *Londzin Józef Ks.:* „Jaki wpływ wywarła reformacja na ukształtowanie się stosunków polskich na Śląsku Cieszyńskim?" Cieszyn 1934.

61) *Loesche Georg:* „Geschichte des Protestantismus in Oesterreich". In Umrissen. Tübingen und Leipzig. 1902.

62) *Lucae Fryd.:* „Schlesiens curiose Denckwürdigkeiten oder vollkommene Chronica von Ober-und Nieder-Schlesien"... Frankfurt a.Mäyn. 1689.

63) *Michejda Karol Ks.:* „Dzieje kościoła ewangelickiego w Księstwie Cieszyńskiem". Nakł. Tow. Ew. w Cieszynie. 1909.

64) *Oloff Ephraim:* „Polnische Liedergeschichte von Polnischen Kirchen-Gesängen und dererselben Dichtern und Uebersetzern, nebst einigen Anmerckungen aus der Polnischen Kirchen-und Gelahrten-Geschichte". Danzig 1744.

65) *Osusky Samuel St. Dr:* „Tranovského sbornik". Liptowsky Sv. Mikulás. 1936.

66) *Pfotenhauer Dr.:* „Die Ritterschaft von Teschen im 16. Jahrhundert". Zam. w „Zeitschrift des Vereins f. Gesch. u. Alterthum Schlesiens". Tom XVIII.

67) *Popiołek Franciszek:* „Dzieje Śląska Austryackiego". Cieszyn. 1913.

68) *Popiołek Franciszek:* „Szpitale cieszyńskie". Drukowane w „Roczniku Tow. Przyjaciół Nauk na Śląsku". Tom IV. Str. 135—191. Katowice 1934.

69) *Rademacher:* „Kirchenväter und Kirchenvorsteher". Ein Beitrag zur Gemeinde verfassung bei der Kirche in Stroppen. Zam. w „Jahrbuch des Vereins für schlesische Kirchengeschichte" (dawniejsze „Correspondenzblatt"...). Tom XXI. 1930.

70) *„Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche"*, herausgegeb. von D. A. Hauck. Dritte Auflage. Leipzig, 1901. Tom X.

71) „*Die Religion in Geschichte und Gegenwart.* Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft". Zweite Auflage. Mohr. Tübingen. 1927/1931. 5 Bände.
72) *Scherschnik L. Joh.:* „Nachrichten von Schriftstellern und Künstlern aus dem Teschner Fürstenthum". Teschen, 1810.
73) *Schian Martin D. Dr:* „Grundriss der Praktischen Theologie". 2 Auflage. Giessen. 1928.
74) *Schimmelpfennig E. A. Dr:* „Die Organisation der evangelischen Kirche im Fürstenthum Brieg während des 16. Jahrhunderts". Zam. w „Zeitschrift des Vereins für Geschichte und Altherthums Schlesiens". IX Band. I. Heft. Breslau 1868.
75) *Schimmelpfennig E. A. Dr:* „Die Organisation der evangelischen Kirche im Fürstenthum Brieg. Nachträge und Berichtigungen zu Band IX". Zam. w „Zeitschrift d. Vereins f. Gesch. u. Altert. Schlesiens". XI Band. Breslau. 1871.
76) *Schneller Ludwig D.:* „Tischendorf-Erinnerungen". Wallmann. Leipzig. 1927.
77) *Scholz A.:* „Bugenhagens Kirchenordnungen in ihren Verhältnis zueinander". Zam. w „Archiv für Reformationsgeschichte', Nr. 37, Heft 1. 1913.
78) *Schönwälder K. F.:* „Die Piasten zum Briege oder Geschichte der Stadt und des Fürstenthums Brieg". Brieg 1855. Tom II.
79) *Skalsky Gustav Adolf:* „Zur Geschichte der Evang. Kirchenverfassung in Oesterreich". (Bis zum Toleranzpatent). Separatabdruck aus dem Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Oesterreich, 1897 und 1898. Wien 1898.
80) *Skalsky G. Ad. Dr.:* „Die evangelischen Kirchenordnungen Oesterreichs. Die evangelische Kirchenordnung für Teschen vom Jahre 1584". Zam. w „Jarhbuch der Gesselschaft f. d. Gesch. d. Protestantismus in Oesterreich", herausgegeb. von Dr G. Leosche. XXII Jahrgang. I u. II Heft. Wien-Leipzig 1901.
81) *Skalsky S. A. Dr Prof.:* „Die Kirchenordnung von Sternberg in Mähren aus dem Jahre 1614". Zam. w „Jahrbuch der Gesellschaft f. d. Gesch. d. Protestantismus in Oesterreich", herausgegeb. von Dr. G. Loesche XXVIII Jahrgang. Wien-Leipzig, 1907.
82) *Szlagowski Antoni Ks.:* „Wstęp ogólny historyczno-krytyczny do Pisma Świętego (Introductio generalis in Scripturam Sacram)". Tom II. Warszawa. 1908.
83) *Tytz Jerzy Ks.:* „Spowiedź, a reforma luterska". Zam. w Księdze pamiątkowej wyd. celem uczczenia 50-lecia pasterstwa Ks. Bisk. D. J. Burschego, p. t. Ewangelia w nauce i życiu. Warszawa. 1935.

84) *Varsik Br.:* Recenzja książki Dr Alžbetá Göllnerova: Pocatky reformace v Banské Bystrici, zamieszczona w „Viera a veda"... Rocznik II. 1931. Zeszyt 4. Bratislava.
85) *Vetter Paul:* „Das älteste Ordinationsformular der lutherischen Kirche". Zam. w „Archiv f. Reformationsgeschichte". Nr. 45. Heft 1. 1915.
86) *Wantuła Andrzej Ks.:* „W sprawie naszych nabożeństw". Zam. w „Kalendarzu Ewangelickim". Ustroń 1936.
87) *Wierzbowski Teodor:* „Vademecum. Podręcznik do studiów archiwalnych dla historyków i prawników polskich". Warszawa 1908.
88) *Wiszniewski Michał:* „Historya literatury polskiej". Tom. VI. Kraków. 1844.
89) „Wykład liczenia daty używaney dawniey w pismach urzędowych, sądowych i historycznych po łacinie wydawanych". W Warszawie 1833.
90) *Zawisza Oskar Ks.:* „Dzieje Strumienia". Zeszyt pierwszy. Cieszyn. 1909.
91) *Ziegler Heinrich:* „Die Gegenreformation in Schlesien". Halle 1888.

SPIS TREŚCI

ROZDZIAŁ I.

POCZĄTKI REFORMACJI NA ŚLĄSKU CIESZYŃSKIM

ROZDZIAŁ II.

PORZĄDEK KOŚCIELNY

ROZDZIAŁ III.

ANALIZA PORZĄDKU KOŚCIELNEGO WACŁAWA ADAMA

2) O s p o w i e d z i. Tło historyczne: zapatrywania Lutra, Melanchtona i ksiąg symbolicznych. Zapatrywania księcia odzwierciedleniem poglądów Lutra i ksiąg symbolicznych.

3) O s a k r a m e n c i e W i e c z e r z y P a ń s k i e j. Mocne podkreślenie pojmowania tego sakramentu po lutersku, zwrócone przeciwko „kacerzom". — Niebezpieczeństwa, zagrażające kościołowi ze strony „kacerzy" w księstwach Dolnego i Górnego Śląska. — Szwenkfeldianie i nowochrzczeńcy na Śląsku. — Stosunek Wacława Adama do ruchów sekciarskich. — Zagadnienie konfirmacji na Cieszyńskim.

4) O z a k l i n a n i u c z y l i ś w i ę c e n i u. Negatywne stanowisko księcia względem święcenia przedmiotów. — Powody takiego stanowiska.— Stosunek księcia do kultu Marii w świetle zapatrywań Lutra i ksiąg symbolicznych. — Zgodność z zasadami reformacji luterskiej.

5) Z a p o w i e d z i, ś l u b, w y w ó d. Kwestia terminologii. — Ślub i małżeństwo do czasów Lutra. — Stanowisko Lutra. — Stanowisko księcia. — Obrzęd zaślubin na Śląsku za czasów Wacława Adama. — Zagadnienie wywodu.

6) O ś w i ę t a c h. Święta zachowane i usunięte przez Wacława Adama. — Zbliżone do Lutra poglądy księcia na święcenie dni świątecznych.

7) R e f o r m a m s z y. Usunięcie ceremonializmu z nabożeństwa. — Przeciwstawienie się adoracji sakramentu ołtarza. — Zmiany wprowadzone w nabożeństwie zgodne z reformacją luterską. —

8) P o r z ą d e k i s k ł a d n a b o ż e ń s t w a. Zasady luterskiego ukształtowania nabożeństwa. — Zestawienie składu i toku nabożeństwa na Cieszyńskim za czasów Wacława Adama z porządkiem nabożeńtwa ustalonym przez Lutra. — Podobieństwa i różnice. — Język nabożeństwa.—Rodzaje nabożeństw.—Cel nabożeństwa według Wacława Adama. — Pośrednia czy bezpośrednia zależność poglądów księcia od Lutra? — Wybitnie luterski charakter nabożeństwa ewangelickiego na Śląsku Cieszyńskim. — Język czeski, jako język liturgiczny w ewangelickim kościele. — Powody tego. — Różne wydania Biblij czeskich do czasów Wacława Adama. — Czeskie śpiewniki na Śląsku.

9) O p o g r z e b i e. Treść artykułu. — Tło historyczne. — Dążność księcia do godnego, chrześcijańskiego sposobu odprawiania pogrzebu.

ROZDZIAŁ IV.

PORZĄDEK KOSCIELNY KATARZYNY SYDONII

Uwagi wstępne. — Powody wydania Porządku. — Jego język. — Ogólna charakterystyka porządku.

A r t y k u ł y, których nie zawiera Porządek Wacława Adama:

1) O p r o b o s z c z a c h, s ł u g a c h k o ś c i o ł a i s z k o ł y. Opłakane stosunki wśród duchowieństwa na Śląsku. — Energiczne stanowisko księżnej. — Stosunki w Niemczech. — Nakaz głoszenia w kościele i w szkole na Cieszyńskim luterskich zasad. — Zagadnienie wpływów kalwińskich. — Władza kościelna. — Dziekan. — Kolegium (konsystorz). — Zakres kompetencyj władz kościelnych. — Analogie ze stosunkami Dolnego Śląska. — Zjazdy duchowieństwa (synody). — Wnioski.

2) O w y b o r z e k a z n o d z i e j ó w i s ł u g k o ś c i o ł a. Kilka pytań. — Ius patronatus. — Brak pracowników z normalnym wyszkoleniem teologicznym.—Zagadnienie studiów teologicznych, egzaminów i ordynacji.—Ordynacje w Wittenberdze.—Ordynacje w Lignicy i w Brzegu. — Warunki ordynacji. — Akt i tok ordynacji. — Zapatrywania Lutra na ordynację. — Kaznodzieje nadworni: ks. Orttolius i ks. Wolffius. — Pochodzenie i narodowość ewangelickiego duchowieństwa w Księstwie Cieszyńskim.

3) S k a r b n i c a k o ś c i e l n a. Sprawa terminologii. — Tło historyczne. — Poglądy Lutra i jego projekt unormowania spraw materialnych kościoła. — Dążności księżnej. — Kwestia opieki nad ubogimi i kwestia utrzymania proboszczów.

4) S z k o ł y. Stosunek reformacji do szkolnictwa. — Stosunek do niego Wacława Adama i Katarzyny Sydonii. — Cel pracy szkolnej. — Kwestia doboru wykwalifikowanych nauczycieli. — Egzamina i wizytacje szkolne.

5) U w a g i k o ń c o w e K a t a r z y n y S y d o n i i. Stanowczy nakaz wprowadzenia jej Porządku kościelnego w życie. Odpisy Porządku.

6) R o z w ó j o r g a n i z a c j i k o ś c i e l n e j w z a k r e s i e u s t a n o w i o n y c h j u ż p r z e z W c ł a w a A d a m a a r t y k u ł ó w. Spowiedź. — Śluby. — Święta. — Reforma mszy — Język niemiecki w kościele.

ROZDZIAŁ V.

ŹRÓDŁA I STOPIEŃ ORYGINALNOŚCI PORZĄDKU WACŁAWA ADAMA

Rzut oka na dotychczasowe wywody. — Poszukiwania wzorów Porządku Wacława Adama. — Porządki kościelne Dolnego i Górnego Śląska. — Niezależność Porządków Wacława Adama i Katarzyny Sydonii. — Dzieła Lutra i Melanchtona jako podstawa tych Porządków. — Porządki

kościelne znane przez Wacława Adama. — Wzajemne pokrewieństwo wszystkich ewangelickich Porządków kościelnych. — Porządek Wacława Adama oryginalnym dziełem.

ROZDZIAŁ VI.

CHARAKTERYSTYCZNE CECHY POCZĄTKÓW REFORMACJI NA ŚLĄSKU CIESZYŃSKIM

Religijność ludu. — Jego konserwatyzm. — Skłonność do nowinkarstwa. — Spokojny przebieg reformacji. — Brak głębszych tarć i opozycji. — Konieczność pracy ustawodawczej. — Rola Porządku kościelnego. — Ściśle religijne podłoże reformacyjnego ruchu. — Bezwzględny autorytet Słowa Bożego. — Umiarkowanie księcia w pracy reformistycznej. — Trudności. — Porządki kościelne a utrwalenie reformacji w Cieszyńskim. — Życzliwy stosunek władzy świeckiej do duchownej. — Znaczenie Porządków kościelnych dla dalszego rozwoju kościoła ewangelickiego na Śląsku Cieszyńskim.

ZAKOŃCZENIE.

MATERIAŁY:

1) Oryginalny tekst i przekład Porządku kościelnego Wacława Adama
2) Przekład Porządku kościelnego Katarzyny Sydonii.
3) Wykaz źródeł i literatury.

Ks. KAROL MICHEJDA.

NASZA WSPÓŁPRACA DUSZPASTERSKA

Kiedy naród w roku 1910 obchodził w Krakowie 500-letnią rocznicę bitwy pod Grunwaldem, stanęła przede mną cała Polska, a delegacja poznańska, niosąc przed sobą wieniec cierniowy, stała się przedmiotem szczególnej uwagi i szczególnej zadumy. Do przemówienia, jakie miałem z okazji obchodu wygłosić w nabożeństiwe niedzielnym, obrałem tekst z V. księgi Mojżeszowej: „Sąd Boży jest”[1]. „Nie bójcie się nikogo, sąd Boży jest”. Wywodziłem, że każdy naród broni swej ziemi, a gdyby mu ziemi nie stało, każdy mógłby mu rzec: domu nie masz, ojczyzny nie masz, tułaczem jesteś na ziemi. Wywodziłem, że należy w pracy stać, z Ewangelią stanąć w szeregach, a sąd w zmaganiach do Boga należy.

Kiedy zaś dziś przedmiotem rozpatrywania ma być temat, jaki się narzucił pod wpływem jednej z dyskusyj na zgromadzeniu Warszawskiej Konferencji księży pastorów Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej, znowu staje przede mną cała Polska, w szczególności ewangelickie kościoły w Polsce, ich stosunki wewnętrzne i stosunki wzajemne, ich praca i współpraca duszpasterska, oraz ściślejsze i szersze tło, na którym się ta praca odbywa; a gdy patrzymy na ciche a nieraz głośno ujawniające się zmagania, znowu, gdy końca zmagań nie dostrzegamy, mówimy: Sąd Boży jest, sąd do Boga należy[2].

Ewangelicka współpraca duszpasterska w Polsce. Czy ona wogóle jest możliwa?

Jest rzeczą jasną, że każdy duszpasterz, gdy jest mowa o duszpasterstwie, przede wszystkim myśli o swojej własnej pracy duszpasterskiej, wykonywanej wobec zboru i grup zborowych, oraz wykonywanej wobec jednostki; myśli o własnej pracy duszpasterskiej generalnej i indywidualnej. Jest to w dużej mierze osobista praca i osobisty wysiłek, połączony z osobistą odpowiedzialnością. I skoro jesteśmy pracownikami jednego kościoła, chciałoby się bez zastrzeżeń twierdzić, że jesteśmy także współpracownikami. Łączy nas przecież jedna wiara i jedna organizacja, praca wszystkich winna się składać na jedną całość, winna spływać w jedno koryto, winna zdążać do jednego celu, do życia w chrześcijańskim braterstwie i jedności.

A jednak nawet w jednym kościele, harmonijnemu współżyciu i harmonijnej współpracy wiele przeszkód staje w drodze. Któż ich nie zna? Któż nie boleje nad nimi? Wygląda nieraz tak, jak gdybyśmy jedynie na święto wprowadzali zawieszenie broni, wpierw jednak przygotowali zatrute pociski i wypuszczali je w świat właśnie w tych niedzielnych, świątecznych numerach różnych pism kościelnych, głosów kościelnych. Na pozdrowienie świąteczne komuś kłującą i trującą szpilkę posyłamy.

Jeżeli tak jest w pojedynczym kościele, cóż dopiero powiedzieć o harmonii i współpracy duszpasterskiej pomiędzy różnymi istniejącymi w Polsce kościołami ewangelickimi. Współpraca? Nieraz wprost zastrzegamy się przeciwko niej. Nie pozwalamy wkraczać na swój teren. Zasłaniamy się różnicami, tradycjami, odrębnościami. Uprzedzenia, posądzenia, urazy znamionują wzajemne stosunki. Zagranica podsyca te uprzedzenia i nieufności. Jesteśmy wobec siebie nawzajem niecierpliwi. W Kościele Chrystusowym jest nam za ciasno. Chcielibyśmy mieć wyłącznie swój własny kościół niby własny dom. Współżycie i współpraca wydają się być wykluczone.

Trudności we współżyciu i współpracy zapewne i w naszych

warunkach nigdy nie ustaną; każda nowa generacja będzie się musiała łamać z nowymi trudnościami; napływają one nieustannie jak fale w Wiśle. Ale powinnością powołanych jest czuwać, rozpoznawać trudności i szukać z nich wyjścia. W każdym razie nie jesteśmy stworzeni poto, żeby obmyśliwać trudności dla innych i obmyśliwać sposoby ich potęgowania. Nie jest też rzeczą duszpasterzy, żeby pielęgnować nieufność i hodować zarzewie niewiary.

Pragniemy w niniejszej rozprawie spokojnie i ile możności rzeczowo rozpatrzyć trudności pełnej współpracy duszpasterskiej, wynikające z istniejących w ewangelickich kościołach w Polsce stosunków wyznaniowych, narodowościowych, gospodarczych. oraz ze stosunków ustrojowych i nastawień politycznych, po czym jednak będziemy chcieli rozpatrzyć warunki współpracy duszpasterskiej na głównych polach pracy kościelnej. Jest rzeczą zrozumiałą, że nasze wywody są pomyślane jako próby, jako szukanie dróg, jako wskazania do rozpatrzenia, jako wynurzenia do przyjęcia lub też do odrzucenia. Wiadomo, że nieraz coś przyjmujemy, a później odrzucamy; i odwrotnie: Niejedno dostrzegamy dopiero po czasie.

1. ISTNIEJĄCE STOSUNKI I TŁO.

Ktokolwiek powołany jest do pracy duszpasterskiej w kościołach ewangelickich w Polsce lub wogóle z jakiegokolwiek powodu zajmuje się sprawami dzisiejszego ewangelicyzmu w Polsce, co krok napotyka owe warunki wyznaniowe, narodowościowe i społeczne, wreszcie szersze tło kulturalne, od którego zależy nasza osobista postawa duchowa, nasze odnoszenie się do siebie nawzajem oraz nasza praca i współpraca duszpasterska.

Na codzień najwięcej rzucają się w oczy stosunki narodowościowe! chcemy wszakże wyjść od stosunków wyznaniowych, od tej różnicy może mniej dostrzegalnej, ale jednak głęboko, choćby w podświadomości tkwiącej i nurtującej ewangelickie współżycie i współpracę w Polsce.

Stosunki wyznaniowe!

One to wytworzyły i jakoby ustalają stan rzeczy, jaki istnieje, rozbicie ewangelicyzmu w Polsce współczesnej na szereg kościołów. W różnych dzielnicach pod rządami państw zaborczych wytworzyły się odrębne stosunki i odrębne nastawienia wyznaniowe, pierwotnie właściwie tylko odrębne organizacje kościelne. Chodziło wszak przede wszystkim o organizacyjne ustosunkowanie się do siebie nawzajem wyznania i Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego i Kościoła Reformowanego. W dawnej Polsce i w Królestwie Kongresowym z jednej strony, w Prusiech i w Austrii z drugiej strony te dwa kościoły wyznaniowo i organizacyjnie różnie się do siebie ustosunkowały. Z tymi odrębnościami wyznaniowymi i organizacyjnymi, a można powiedzieć, z tym dziedzicznym obciążeniem weszliśmy do Polski i szukamy dróg i pytamy się, jak się mamy w Polsce urządzić. Każda strona broni swoich tradycyj. Pytamy się, w jakiej mierze winniśmy te tradycje uszanować i zachować, a w jakiej mierze jest możliwe zbliżenie się, — tak, zbliżenie się do siebie, uświadomienie sobie znamion wspólnych i ułożenie stosunków tak, jak to istocie rzeczy a może i tradycji polskiej odpowiada.

W dawnej Polsce istniał Kościół Ewangelicko-Reformowany, rozpowszechniony głównie wśród szlachty w Małopolsce i W. Ks. Litewskim, i Kościół Ewangelicko-Augsburski czyli Augustański, jak mówiono, rozpowszechniony głównie wśród mieszczaństwa i to przede wszystkim w Wielkopolsce i w miastach północnych; nad to istniała nieliczna Jednota Braci Czeskich w Wielkopolsce oraz aż do wydalenia z Polski w r. 1660 Bracia Polscy czyli Arianie. Pierwsze trzy odłamy zawarły w r. 1570 na Synodzie Sandomierskim znaną, chlubnie wówczas wyróżniającą się Ugodę Sandomierską (Consensus Sendomiriensis), polegającą na tym, że reformowani polscy przynajmniej w pewnej mierze w sprawie pojmowania Wieczerzy Pańskiej zbliżyli się do stanowiska luterskiego, orzekając: „Nie twierdzimy, aby chleb i wino były czczymi symbolami;... zgodziliśmy się wierzyć w istotną obecność Chrystusa

w Komunii dla tych, którzy ją przyjmują". „Tak więc", — brzmi dalej tekst Ugody — „ciało i krew Pana naszego istotnie udzielaną jest pod postacią chleba i wina, zatem, zgodnie z istotą sakramentu nie należy takowych uważać na wyobrażenie ciała i krwi Chrystusowej".

W tym stanie rzeczy Augsburscy i Reformowani nie zlali się w jedno wyznanie ani też w jeden kościół. Stanowili dwa odrębne wyznania, a łączyli się jedynie administracyjnie w pewną całość. Jeszcze Synod sielecki w dniu 5 maja 1777 postanowił utworzyć wspólny Konsystorz dla obojga wyznań, i jeszcze po rozbiorach Polski w Wolnym Mieście Krakowie żyła pamiątka Ugody Sandomierskiej, a powstający przy kościele Św. Marcina Zbór ewangelicki w imię Ugody Sandomierskiej był zborem obojga wyznań; również w Warszawie w r. 1828 utworzono jeden Generalny Konsystorz ewangelicki na całe Królestwo, dla zborów tak augsburskich jak i reformowanych, aż wreszcie ukazy cesarskie z r. 1849 utworzyły dwa odrębne Konsystorze, Augsburski i Reformowany, wprowadzając stan rzeczy, jaki do dzisiaj istnieje.

Zatem na terenie Królestwa Kongresowego, przeto w centralnych ziemiach i na największej połaci ziemi polskich i Polski, po pewnych doświadczeniach mamy dwa odrębne kościoły, augsburski i reformowany, z odrębnymi, samodzielnymi organizacjami, z Konsystorzami w Warszawie, w stolicy, która w wieku reformacji nie była jeszcze stolicą Polski, a wskutek stanowiska książąt Mazowieckich pozbawiona była wyraźniejszych wpływów reformacji. Dwa kościoły ewangelickie z Konsystorzami w Warszawie! A pamięć Ugody Sandomierskiej w okresie niewoli była w kraju pielęgnowana, aczkolwiek Kościół Reformowany w Warszawie i takiż w Wilnie do użytku nauczania religii obok Konfesji Sandomierskiej wprowadziły ściśle reformowany Katechizm Heidelberski, wprowadzony pierwotnie w Palatynacie Reńskim w r. 1563.

Tymi drogami rozwijały się stosunki wyznaniowe między Kościołami augsburskim i reformowanym w Polsce przedrozbiorowej i w Polsce pokongresowej, przechodząc do Polski wskrzeszonej do nowego bytu państwowego.

Innymi kolejami potoczyły się sprawy Kościołów Augsburskiego i Reformowanego w Prusiech i w Austrii, tym samym także w ziemiach zachodnich i południowych, które po wojnie wróciły do Polski.

Król pruski Fryderyk III, sprawując w myśl przyjętej w Niemczech zasady rządy kościelne w sprawach natury zewnętrznej, w przygotowaniu do 300 letniej rocznicy wystąpienia reformatora Dr Marcina Lutra, w orędziu z dnia 27 września 1817 r., wypowiedział się za „unią" dotychczasowych kościołów augsburskiego i reformowanego, za stworzeniem nowego „ewangelicko - chrześcijańskiego Kościoła" i zapowiedział, że sam święto reformacji będzie święcił przez połączenie dotychczasowego reformowanego i luterskiego zboru nadwornego i garnizonowego w jeden zbór „ewangelicko-chrześcijański". Należy pamiętać, że on sam wraz z domem swoim należał do Kościoła Reformowanego. Przyświecała mu myśl zjednoczenia dwóch kościołów, augsburskiego i reformowanego, wyraźnie w jeden kościół „ewangelicko-chrześcijański". Jednakże stanowisko, jakie zbory augsburskie, zwłaszcza śląskie zajęły wobec orędzia w sprawie „unii" kościołów, skłoniło go do orzeczenia w nowym orędziu z 28 lutego 1834 r., że „unja nie ma na celu i nie oznacza zaniechania dotychczasowego wyznania wiary". A w 18 lat później król Fryderyk Wilhelm IV w orędziu z dnia 6 marca 1852 r. ostatecznie wprost orzekł, że unia według poglądu Fryderyka Wilhelma III nie ma sprowadzić przejścia jednej konfesji na drugą, tem mniej utworzenia nowego, trzeciego wyznania [3]). Wyroki Sądu Rzeszy Niemieckiej i wyroki Trybunału Administracyjnego, jak wyrok z dnia 15 maja 1908, orzekały w myśl orędzia królewskiego z r. 1834, że unia nie zamierza i nie oznacza zaniechania dotychczasowego wyznania wiary" [4]).

Ten stan wyznaniowy i organizacyjny Kościoła Unii w Prusiech przetrwał aż do czasów powrotu Poznańskiego, Pomorza i Górnego Śląska do Polski. A należy pamiętać, że zbory ewangelickie na tych ziemiach są niemal wyłącznie wyznania augsbur-

skiego, w szczególności polski lud ewangelicki w Działdowszczyźnie, w południowych powiatach województwa poznańskiego oraz na Górnym Śląsku, a więc w ziemiach pozostających do końca wojny pod rządami pruskimi, jest wyłącznie wyznania augsburskiego. Określenia jak „Rada Krajowa Unijnego Ewangelickiego Kościoła na Polskim Górnym Śląsku" i „Kancjonał dla zborów Unijnego Ewangelickiego Kościoła" w stanie tym nic nie zmieniają.

Taki był i jest stan rzeczy na ziemiach pozostających do końca wojny pod rządami pruskimi. W Austrii rzeczy rozwijały się cokolwiek inaczej.

W Austrii patent cesarski z r. 1861 a na jego podstawie Prawo Wewnętrzne (Kirchenverfassung) z r. 1866, w nowym opracowaniu z r. 1891, uznawały jednolity twór kościelny pod nazwą: „Ewangelicki Kościół Wyznania Augsburskiego i Helweckiego", wyraźniej należałoby powiedzieć: „Wyznań, Augsburskiego i Helweckiego". Zarówno patent cesarski jak i Prawo wewnętrzne tegoż Ewangelickiego Kościoła dwojga wyznań w rzeczywistości uznają istnienie dwóch odrębnych ewangelickich kościołów, augsburskiego i helweckiego, z odrębną organizacją, od pojedyńczych zborów aż do Synodów, augsburskiego i helweckiego, włącznie; i nawet w Naczelnej Radzie Kościelnej zasiadali radcy augsburskiego i helweckiego wyznania, i obradowali oddzielnie według wyznań nad sprawami ściśle wyznaniowymi. Przewodniczył jedynie Naczelnej Radzie Kościelnej jeden wspólny prezes, wyznania bądź augsburskiego, bądź reformowanego, a cała Naczelna Rada Kościelna pod przewodnictwem Prezesa obradowała wspólnie, gdy chodziło o sprawy wspólne lub o porozumienie i wspólny układ w sprawach wyznaniowych. Naczelna Rada Kościelna pojęta jako całość i osoba Prezesa Rady była czynnikiem łączącym dwa oddzielne Kościoły, augsburski i helwecki, w Kościół Wyznania Augsburskiego i Helweckiego. Nad to w Ewangelickim Kościele w Austrii istniało kilka zborów, w których proboszcz wyznania augsburskiego usługiwał także nielicznym członkom wyznania

helweckiego i naodwrót. W Krakowie w zborze ewangelickim, wykazującym ciągłość istnienia począwszy od wieku 16, pamięć Ugody Sandomierskiej ułatwiła uchwalenie w r. 1884 Statutu zborowego, przewidującego usługiwanie proboszcza wyznania augsburskiego także kilku rodzinom wyznania reformowanego. — Należy uświadomić sobie, że na ogół Unia pruska i, że tak powiem, Federacja austriacka bądź co bądź wytworzyły odrębny typ ewangelika, skłonnego do zacierania różnic, istniejących między postawą i wyznaniami ewangelicko-augsburskim i ewangelicko-reformowanym, między objektywizmem luterskim a subjektywizmem zwłaszcza metodystycznego odłamu kierunku reformowanego.

Z Ewangelickiego Kościoła w Austrii zbory Śląska Cieszyńskiego z części wracającej do Polski, będąc wyznania augsburskiego, przyłączyły się i zostały przyjęte do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, podobnie zbór krakowski przyłączył się do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, przekazując swoich członków reformowanych Kościołowi Ewangelicko-Reformowanemu z Konsystorzem w Warszawie. I w Cieszyńskim i w Krakowie decydowało poczucie godności i idea łączenia się, przy przestrzeganiu istnienia dwóch zasadniczych odrębnych ewangelickich wyznań i kościołów, augsburskiego i reformowanego.

Reszta zborów w Małopolsce, prócz trzech, wszystkie wyznania augsburskiego z pojedyńczymi jednostkami wyznania reformowanego, tworzy w dalszym ciągu odrębny Ewangelicki Kościół Wyznania Augsburskiego i Helweckiego, z kierownictwem obecnie w Stanisławowie.

Augsburskie zbory ziemi wileńskiej i Wołynia, należące dawniej do właściwości Konsystorza kurlandzkiego i petersburskiego, weszły również w skład Kościoła Ewangelicko - Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej.

Nieliczne zbory staroluterskie w ziemiach zachodnich, powstałe przez nieprzystąpienie do Unii, stanowią w Polsce odrębny kościół.

Również Synod Ewangelicko-Reformowany w Wilnie głównie

z powodu odrębnego ustawodawstwa zachował niezależność i samodzielność w stosunku do Synodu Ewangelicko-Reformowanego w Warszawie.

Wśród Ukraińców już w nowej Polsce dzięki pracy reemigrantów, członków presbyterian amerykańskich, powstał ruch i Kościół Ewangelicko-Augsburski w Małopolsce Wschodniej, korzystający z ustaw i opieki Ewangelickiego Kościoła Wyznania Augsburskiego i Reformowanego w Małopolsce, oraz Kościół Reformowany, pozostający pod opieką Synodu Reformowanego w Warszawie. Praca ewangelizacyjna wśród Ukraińców na Wołyniu rozpoczęła się także pod opieką Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Warszawie.

Obraz wyznaniowych stosunków ewangelickich w Polsce nie byłby pełny, gdybyśmy nie wymienili jeszcze pomniejszych organizacji wyznaniowych, które powstały na ziemiach polskich przed wojną i po wojnie pod wpływem pracy misyjnej denominacji Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej, w szczególności Episkopalnych Metodystów, i Baptystów, oraz Ewangelicznych Chrześcijan, wywodzących się z ewangelicznych tendencyj, zapoczątkowanych w carskiej Rosji.

Wreszcie wyróżnia się praca pewnych asocjacyj, „religij", jakby może Kościół Rzymsko-Katolicki za Kodeksem prawa kanonicznego powiedział, praca tak zwanej Społeczności Chrześcijańskiej, stowarzyszeń i skupień chrześcijańskich, pracujących głównie w kościołach ewangelickich, i to w tym kościele, w którym powstały, niekiedy wszakże sięgających i wkraczających ze swą pracą także na teren innego kościoła. Jedna ze Społeczności istniejących w Więcborku ma swój początek w religijnych gromadkach istniejących pośród ewangelików Mazurów w Prusiech Wschodnich; wszedłszy do Polski, pracuje w Kościele Unii, do którego należy, ale rozpoczęła też pracę w zborach Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Społeczność w Cieszynie natomiast powstała za dolnośląskimi wzorami niemieckimi a pośrednio za wzorami amerykańskimi, mającymi swój początek w metodyzmie. W Zborze ewangelicko-augsburskim w Warszawie powstały dwie takie spo-

łeczności. Wszystkim tym społecznościom przyświeca za wzorami metodystycznymi praca misyjna, ewangelizacyjna, nawracająca i pielęgnująca w grupkach chrześcijańskie współżycie, „społeczność” chrześcijańską.

Powstaje pytanie, którymi drogami życie i praca ewangelicka w Polsce pójdzie. Czy koniecznie i za wszelką cenę będziemy pielęgnowali wszystkie odrębności, jakie powstały pod rządami zaborczymi? Czy pójdziemy w rozsypkę na sposób wysokich dziesiątek donominacyj emerykańskich, które wszak już dziś szukają w Polsce bodaj moralnego oparcia o dawne, w Polsce istniejące wyznania i Kościoły? Czy też pójdziemy drogami dwóch głównych śródeuropejskich wyznań ewangelickich, augsburskiego i reformowanego, w szczególności zdążając do zorganizowania tych dwóch Kościołów na całą Polskę; wreszcie, czy szukając jakiegoś zbliżenia, pójdziemy drogą Ugody Sandomierskiej czy też Unii pruskiej? Jakież różne istnieją możliwości! Jak na dzisiaj Kościół Ewangelicko-Augsburski liczbą inne kościoły przewyższa. Zdaje się, że pierwszym krokiem do wzajemnego zbliżenia się winno być uświadomienie sobie przez zbory augsburskie także w Kościele Unii i w Kościele Wyznania Augsburskiego i Helweckiego w Małopolsce swojej obrębności wyznanowej, swojego wyznania augsburskiego. Ołtarze! Ołtarze!

Lecz nie od nas to tylko zależy. — Przechodzimy do stosunków narodowościowych, istniejących wśród ewangelików w Polsce.

Sprawa narodowościowa zdaje się być w czasach dzisiejszych szczególnie aktualna. Narody skupiają się. Wytyczną dla europejskiej polityki powojennej stały się wskazania narodowe.

Przeważna część ewangelików w Polsce jest niemiecka. Nie dziwimy się. W pewnej mierze jest to wynikiem polityki wyznaniowej Polski od 16. do 18. wieku; Polska bowiem wyrzekła się Polaków ewangelików i polskiego ewangelicyzmu, i stało się tak, że w dużej mierze Niemcy ewangelicy, koloniści wiejscy i mieszczanie, napłynęli do Polski. Są rozmieszczeni po całej Rzeczypospolitej. Jedynie w miastach, z Warszawą na czele, ludność ta miejska w dużej mierze weszła w kulturę i w naród polski. Polski nato-

miast lud ewangelicki w granicach państwa to są Mazurzy w Suwalszczyźnie i w Działdowskim, nadto Ślązacy na Górnym Śląsku i w Cieszyńskim oraz na granicy Śląska w Wieluniu, w Kleszczowie i w Sobiesękach, nadto w południowych powiatach woj. poznańskiego i we wsi Salmopol na granicy Śląska Cieszyńskiego w parafii Biała.

Jeżeli chodzi o zbory ziemi cieszyńskiej, te wywodzą się z drugiej połowy wieku 16-go, z czasów cieszyńskich książąt Piastów, Wacława Adama i Adama Wacława, którzy sami przystali do reformacji. Wacław Adam wydał pierwszy ordynację kościelną dla swego ludu i zorganizował jego życie kościelne. Czasy wojny trzydziestoletniej zbory te również przetrwały — dzięki opiece ostatniej z Piastów cieszyńskich, Księżny Elżbiety Lukrecji. Po jej zgonie (1653) na podstawie ugody pokojowej w Münster i Osnabrück odebrano ewangelikom w Cieszyńskim wszystkie kaplice i kościoły (1654). Nowy zaś kościół w Cieszynie na Wyższej Bramie ewangelicy księstwa Cieszyńskiego, Bielska i Pszczyny uzyskali za wstawieniem się króla szwedzkiego Karola XII u cesarza Józefa I (1709). Nowy okres dla zborów cieszyńskich na wschód od Olzy nastał z chwilą powrotu do Polski, gdzie po sześćsetowiekowej rozłące znalazły się z polskim ludem ewangelickim na Górnym Śląsku i z Mazurami ewangelikami, razem w granicach Polski, ale nie razem w jednym kościele. Praca przywódców z ks. Dr. Leopoldem Otto i z ks. seniorem Franciszkiem Michejdą na czele, praca przywodząca polski lud ewangelicki do świadomości jedności i posłannictwa narodowego, nie jest ukończona.

Kościoły reformowane z Konsystorzami w Warszawie i w Wilnie mają ludność polską, przy czym Reformowany Synod wileński, podobnie jak augsburski zbór w Wilnie, szczycą się tradycjami 16. wieku. Do warszawskiego Synodu Reformowanego należy także zbór czeski w Zelowie .Czeskie zbory reformowane na Wołyniu zachowują własną odrębną organizację kościelną.

Prócz trudności, wynikających z różnic wyznaniowych i narodowościowych, powstają dla pracy i współpracy duszpasterskiej jeszcze trudności spowodowane różnicami natury społecznej i go-

spodarczej. Jest trudno o pełne porozumienie na polu ekonomicznym i społecznym, i trudno o pełne współżycie religijne między ludźmi ze wsi a ludźmi z miasta, między rolnikiem a przemysłowcem i robotnikiem fabrycznym, między pracodawcą a pracownikiem. Trudno jest połączyć młodzież akademicką z nieakademicką w jednym stowarzyszeniu. Wielki przemysł musiał w Polsce i przez Polskę szukać nowych konjunktur gospodarczych, a właśnie ten wielki przemysł pozostaje w dużej mierze w ręku niemieckim i hołdując polityce niemieckiej ekspansji, chciałby tu i ówdzie nawet w Polsce wpływać na polski lud wynaradawiająco, bądź przez posunięcia ściśle gospodarcze, bądź też przez szkołę i nawet za pośrednictwem pracy duszpasterskiej. W Polsce polski ewangelicki lud pozostaje często w zależności gospodarczej od pracodawcy, niemieckiego przemysłowca wyznania ewangelickiego lub katolickiego.

Osiemnaście lat współżycia i pracy wogóle, i pracy duszpasterskiej w szczególności w Polsce, wykazało ponad wszelką wątpliwość, że właśnie obok różnic wyznaniowych różnice narodowościowe w szczególnej mierze narażały na szwank harmonijną współpracę duszpasterską. Owszem, były początki spotykania się i wspólnego szukania dróg, jak Ewangelicki zjazd wileński z r. 1926, jak wspólne narady w dziedzinie pracy misji wewnętrznej, kościelnej pracy charytatywnej. Przew. ks. superintendent Dr. Teodor Zöckler stale na zgromadzenia i święta kościelne w Stanisławowie zaprasza księży Polaków także z Cieszyńskiego z Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Pewne pocieszające początki można już zauważyć w Kościele Unii na G. Śląsku. Ale jakże powoli, z jakąż ostrożnością i powściągliwością, z jakimże niedowierzaniem staje się ta współpraca rzeczywistością! Zapewne, że powodów tej ostrożności, tego niedowierzania, często tylko bezwzględnego przestrzegania samodzielności należy szukać po obu stronach. Główna różnica jednak niewątpliwie tkwi w odmiennym odnoszeniu się do samej Polski. Jedni Polski wyglądali i zdążali do niej z upragnieniem, szli do niej jak do Ziemi obiecanej, drudzy nie byli na nią przygotowani, ale poprostu pewnego dnia znaleźli się

w niej. Przybyli swego czasu nie do Polski, tylko do Rosji lub Wschodniej Prowincji Prus, a nagle znaleźli się pod rządami polskimi. Było trzeba dopiero orientować się w Polsce, poznawać ją, poznawać głębsze tendencje, które powołały Polskę do nowego bytu państwowego i w dalszym ciągu działają w niej. Jest Polska ks. Skargi, jest też Polska Adama Mickiewicza i ś. p. marszałka Józefa Piłsudskiego. Nie wszyscy zadają sobie trud, nie wszyscy śpieszą, żeby poznać Polskę.

Zresztą Germanie i Słowianie, Niemcy i Polacy to dwa odrębne światy o odrębnych dziejach życia wewnętrznego i życia zewnętrznego. Każdy Polak teolog ewangelicki był i jest obowiązany poznać wyżynny okres w dziejach narodu niemieckiego i jego życia chrześcijańskiego. Dotychczas niemiecka teologia ewangelicka nie śledzi duchowego rozwoju narodu polskiego poza „upadkiem" reformacji w Polsce. Uderza daleko idące niedowierzanie. Świat rosyjski i ukraiński zdaje się być niemieckiej pracy teologicznej bliższym. Polski lud ewangelicki dotychczas na ogół nie znalazł uwzględnienia ani właściwej oceny. Może dlatego, że jak na Śląsku, razem ze Śląskiem jest poćwiartowany, podzielony między Polskę, Czechosłowację i Niemcy, a w dodatku między kościół ewangelicko-augsburski w Cieszyńskim i kościół Unii na Górnym Śląsku. Jakiś stan niesamowity do nieba wołający. Czy aby lud ten, wywodzący się od Piastów Cieszyńskich, karmiony na Postyli ks. Samuela Dambrowskiego z Wilna, miałby trzy państwa zapładniać?

„Evangelisches Kirchenblatt" w Poznaniu streszczając wykład prof. Dr. Hansa Kocha, dawniej w Wiedniu obecnie w Królewcu, wygłoszony w kwietniu 1933 w Wittenberdze na temat: „Konfesja i narodowość w Europie wschodniej", stwierdza, że w nowszych i obecnych czasach nie można mówić o powinowactwie między kościołami reformacyjnymi a polskością; tu, powiada, dawny rozwój reformacji został przerwany, a dalszy rozwój narodu odbywał się pod znakiem nie reformacji lecz kontrreformacji. A dalej: „Was in neuester Zeit als polnischer Protestantismus abgesetzt wird, ist, ethnisch gesehen, verkümmertes Volkstum deutschen,

litauischen oder schonsakischen Ursprungs". Zatem według prof. Dra Kocha polski ewangelicyzm to skarłowaciały twór narodowościowy pochodzenia niemieckiego, litewskiego i... ślązakowskiego![4a]).

Z drugiej strony dwumiesięcznik Stowarzyszenia Gustawa Adolfa w Lipsku „Die evangelische Diaspora" w przyczynku z Polski z widocznym nieporozumieniem i z wyraźną nieżyczliwością odnosi się do tego, co my nazywamy ewangeliczną myślą wieszczów polskich[5]). Autor przyczynku przekształca słowo, którego użyłem w wykładzie: „Cóż nas wstrzymuje od czytania Pisma Świętego? chyba katechizm, bo znając katechizm mniemamy, że już nam Biblii nie trzeba". Słowo to zniekształcono i pismo donosi, jakobym ciągle nanowo oświadczał: „Luther hat den Weg zur Bibel versperrt". „Luter zamknął drogę do Biblii". Ale mniejsza o to, niedorzeczność tę piszę na rachunek piszącego. Ważniejszy jest sposób odnoszenia się autora do polskiej myśli ewangelicznej, jeżeli ktoś chce, mistycznej lub mesjanistycznej, 19 wieku.

Autor przestrzega przed moim zajmowaniem się Mickiewiczem i moim „ewangelicyzmem", który rzekomo nie jest „ani konfesyjnie luterskim ani biblijnym w zrozumieniu Lutra, a jest tylko urojeniem na temat istoty polskości, którą możnaby najlepiej porównać z gadaniem o „niemieckim objawieniu" "—„Eine Schwärmerei über die polnische Wesenheit, die man am besten mit der „deutschen Offenbarung", von der das Gerede noch immer nicht stumm ist, vergleichen kann".

Autor ma widocznie do czynienia z „Deutsche Christen" i chciałby się koniecznie we mnie dopatrzyć przedstawiciela „polnische Christen". Podaje swoje wywody luterstwu całego świata do rozpatrzenia, i dochodzi do konkluzji, że jeżeli jego spostrzeżenia są słuszne, — od owego „jeżeli" wszystko zależy, — w takim razie pozostaje tylko jedna droga: *„An dem Ausgang und der Fortführung des Volkstumskampfes wird sich zeigen, ob die Augsburgische Kirche Polens wieder zu einer lutherischen Kirche wird und die katholisch-schwärmerischen Bestandteile ausscheidet.* Die Forderung lautet deshalb: Lutherische Theologen an die

Front"! W wyniku i w dalszym prowadzeniu walki o narodowość pokaże się, czy Kościół Augsburski w Polsce stanie się znów Kościołem Luterskim i czy wyprze części katolicko-roicielskie. Wezwanie przeto brzmi: Luterscy teolodzy na front! — Wyraźnie ujawnia się pochopność do ekskomuniki. Albo się twierdzi, że nas nie ma, albo się nas ekskomunikuje. Oto tło naszej pracy i współpracy duszpasterskiej.

W każdym razie wywody te nie świadczą o znajomości Mickiewicza, ani o znajomości wpływów zachodnio-europejskich i bądź co bądź reformacyjnych na Mickiewicza i wszystkich tych, którzy aż do ś. p. Marszałka Piłsudskiego z niego wyrośli, budowniczych nowoczesnej kultury polskiej i Polski. Autor wydał sobie samemu świadectwo.

Jest rzeczą wiadomą, że nie wszyscy Niemcy w kraju przechodzą do porządku dziennego nad duchowym wysiłkiem narodu polskiego czasu niewoli i nad stosunkiem Polaków ewangelików do tych mężów. Byli i są tacy, którzy w potrzebie apelują „an die Edlen unter den Polen". Ale snać jeszcze pokaźny procent myśli o Polsce tak, jak Dr M. Luter, kiedy w r. 1540 u stołu wśród gości mówił: „In Polonia wird kein Evangelium verkündet". W Polsce nie głosi się ewangelii. — Wszakże prof. Dr G. Loesche zauważył, że Luter w tym wypadku był „źle poinformowany i czarno patrzył" [6]).

2. USTRÓJ I STOSUNEK DO PAŃSTWA.

Stan rzeczy istniejący w kościołach ewangelickich w Polsce w szczególności się uwydatnił, gdy chodziło na razie o Ustawę normującą stosunek Rzeczypospolitej Polskiej do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej i o Prawo Wewnętrzne tegoż Kościoła. Wszak rzecz dotyczy stosunku Polski do Kościołów ewangelickich, istniejących w jej granicach, tej Polski, w której reformacja 16. wieku upadła, i do tych kościołów, których członkowie, poza kościołami reformowanymi, są w przeważającej części narodowości niemieckiej.

Sam ustrój wewnętrzny Kościołów ewangelickich nie przed-

stawia szczególnych trudności. Tendencje istniejące na tym polu są w środkowej Europie dość jednolite.

O ile w początkach reformacji w niemieckim Kościele Ewangelicko-Augsburskim naczelną władzę w Kościele w sprawach zewnętrznych, administracyjnych przekazywano, jak w elektorstwie saskim, w ręce księcia, który do wykonywania tych obowiązków powoływał Konsystorz, mianujący proboszczów i wykonywujący nadzór i jurysdykcję w sprawach kościelnych, o tyle od roku 1835 za wzorami Kalwina i Jana Łaskiego, drogą przez prowincję reńsko-westfalską do Kościoła Unii Pruskiej zaczął wkraczać ustrój t. zw. presbyterialno-synodalny.

System ten zasadniczo w miejsce nominacji stosowanej w Kościele Rzymsko-Katolickim w stosunku do biskupów i proboszczów, a przy ustroju książęco-konsystorskim w stosunku do superintendentów, wprowadza wybory proboszczów, z czasem i superintendentów, nadto zgromadzenia zborowe i synody okręgowe, prowincjonalne i generalne, z udziałem członków świeckich nieduchownych. Na czele staje jako władza administracyjna Najwyższa Rada Kościelna. Władza państwowa jednakże zastrzegła sobie daleko idące prawa w stosunku do składu Naczelnej Rady Kościelnej i nawet w stosunku do składu synodów.

W myśl tego systemu presbyterialno-synodalnego Kościół Unii w Prusiech uzyskał organizację kościelną już w roku 1873, w nowym ujęciu w r. 1891, i w r. 1898.

Przed wojną system presbyterialno-synodalny najczyściej został wprowadzony w życie w Kościele Ewangelickim w Austrii, który przy organizowaniu się najmniej był obciążony tradycjami książęco-konsystorskimi. Już cesarski patent tolerancyjny z r. 1861 zapowiedział presbyterialno - synodalną organizację Kościoła Ewangelickiego w Austrii, a wprowadzono ją Prawem wewnętrznym (Kirchenverfassung) z r. 1866, na nowo opracowaną i wydaną w r. 1891. Ustawa ta wprowadziła w pojedynczej parafii proboszcza, prezbyterium czyli starszyznę, większe przedstawicielstwo zboru i zgromadzenie zborowe; w okręgu senioralnym seniora, Wydział senioralny i Zgromadzenie senioralne; w diecezji su-

perintendenta, Wydział i Zgromadzenie superintendencjonalne; wreszcie dla Jednoty kościelnej Synod i Naczelną Radę Kościelną. Wszystkie władze były wybierane bądź przez zbory bądź też przez zgromadzenia senioralne i superintendencjonalne, jedynie wszyscy członkowie Naczelnej Rady Kościelnej byli mianowani przez cesarza. Do wszystkich zgromadzeń kościelnych prócz duchownych wchodzili w równej liczbie delegaci świeccy.

W Królestwie Kongresowym Kościół Ewangelicko-Augsburski na podstawie ukazu z r. 1849 miał organizację identyczną z pierwszą organizacją Kościoła Luterskiego w Elektorstwie saskim, z tą tylko różnicą, że ukaz wprowadził wybór proboszczów przez zgromadzenia zborowe. Wprowadzając jednakże superintendentów, nie przewidywał zgromadzeń superintendencjonalnych, tym mniej zgromadzeń z udziałem osób świeckich, przewidywał Synody jedynie z udziałem duchowieństwa, zaś przewidziany Synod z udziałem pięciu superintendentów i tyluż delegatów świeckich z istniejących pięciu diecezyj nigdy za czasów rosyjskich nie był zwołany. Prezes konsystorza, prawnik, i zastępca prezesa, superintendent generalny byli mianowani przez cara.

Kościoły ewangelickie w Niemczech, po rewolucji w r. 1918 i po upadku tronów, uzyskały możność i znalazły się w konieczności nowego zorganizowania się już w niezależności od władzy państwowej. Konstytucja z r. 1919 zarządziła, że kościoły swoje sprawy urządzają i zarządzają nimi samodzielnie w ramach dla wszystkich obowiązujących ustaw, i obsadzają swoje władze bez udziału państwa albo gminy komunalnej (art. 137, ust. 3). Na tej podstawie Kościół Ewangelicki Staropruskiej Unii zyskał nowe prawo konstytucyjne w r. 1919, wprowadzające w zupełności organizację kościelną prezbiterjalno-synodalną. Daleko idącą samodzielność kościołów ewangelickich w Niemczech zrzeszonych od r. 1922 w Niemiecki Kościół Ewangelicki, załamała się jednak z chwilą nastania rządów Führera Hitlera.

Synod konstytucyjny Kościoła Ewangelicko Ausburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej, obradujący na czterech kadencjach 1922—1923 stał w zupełności pod wrażeniem wyzwolenia się ko-

ściołów ewangelickich w Niemczech z pod władzy krajowej i ich samodzielnego zorganizowania się w myśl systemu prezbiterjalno-synodalnego. Synod przyznał prawo wyborcze, w myśl ówczesnej polskiej państwowej ordynacji wyborczej, już 21 letnim członkom, i to bez różnicy płci; grupa łódzka odniosła się z wielką nieufnością do wszystkich władz kościelnych, domagała się wyboru władz kościelnych w prawyborach, przeprowadzanych po zborach, z uwzględnieniem stosunku członków świeckich do duchownych jak 2 : 1; postanowiono, że księża seniorowie z urzędu nie wchodzą do Synodu, że wszyscy członkowie Konsystorza będą wybierani przez Synod. Jednomyślnie jednak zgodzono się, że prezesem Konsystorza ma być osoba duchowna, Biskup, a wiceprezesem osoba świecka. Było rzeczą znamienną, w jakiej mierze wówczas wysłańcy kościołów luterskich ze Stanów Zjednoczonych A. P. byli zainteresowani w obradach Synodu konstytucyjnego, będąc po parafiach rzecznikami Wolnego kościoła luterskiego, wolnego od nadzoru Państwa. Projekt Prawa Wewnętrznego uchwalony przez Synod konstytucyjny Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, wszedł w życie rozporządzeniem Rady Ministrów jako Zasadnicze Prawo Wewnętrzne Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej. Głębiej sięgająca różnica między projektem a ostatecznym tekstem Zasadniczego Prawa Wewnętrznego dotyczy liczby członków Synodu zredukowanej z 93 na 54, i sposobu ich wyboru, oraz przelania prawa wyboru Biskupa z Synodu na szczególne Kolegium Wyborcze, składające się z 24 członków. Ujęcie to w ostatniej chwili zostało wysunięte jako wymaganie władz państwowych.

Sprawa Zasadniczego Prawa Wewnętrznego, szeroko uwzględniającego prawa parafii i jej członków stosunkowo nie sprawiała zbyt daleko idących trudności. Więcej zaniepokojenia wywołała sprawa ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego.

Przed oczyma stanęła Polska w przeważającej części wyznania rzymsko-katolickiego. W jakiejż mierze można Polsce przyznać prawo nadzoru nad sprawami Kościoła? Synod konstytucyjny

nie mógł przewidywać, w jakiej mierze Rząd będzie chciał sobie zastrzec nadzór nad Kościołem.

Sprawa stała się szczególnie aktualną i ze wszechmiar pilną dla Kościołów, które po wojnie weszły w granice Polski, osobliwie dla Kościołów Unii w Poznańskim i na Pomorzu oraz na Górnym Śląsku, jako też dla Kościoła Ewangelickiego w Małopolsce. Zdały one sobie z tego sprawę, że państwo zakres nadzoru, zastosowany wobec Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, z wszelką pewnością zastosuje też do nich.

Godzi się zauważyć, że w międzyczasie po Synodzie konstytucyjnym Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego Polska zawarła już Konkordat, umowę z papieżem o stosunku Polski do Kościoła Rzymsko - Katolickiego. W Konkordacie tym określono prawo Polski w sprawach, które w analogiczny sposób powtarzają się w Dekrecie o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego.

Najznamienniejsze są przepisy Konkordatu o stosunku Państwa do nominacji biskupów i proboszczów, oraz o ewentualnym usuwaniu duchownych.

Papież przed mianowaniem arcybiskupów i buskupów zapewnia się, „że Prezydent (Rzeczypospolitej) nie ma do podniesienia przeciw tym nominacjom względów natury politycznej" (Art. XI).

Benificjów (urzędów) proboszczowskich nie mogą otrzymać osoby, „których działalność jest sprzeczna z bezpieczeństwem Państwa". „Przed dokonaniem nominacji na te beneficja władza duchowna zasięgnie wiadomości od kompetentnego ministra Rzeczypospolitej" (art. XIX).

Wreszcie „w razie, gdyby władze Rzeczypospolitej miały podnieść przeciw danemu duchownemu zarzuty co do jego działalności, jako sprzecznej z bezpieczeństwem Państwa, minister kompetentny przedstawi wspomniane zarzuty Ordynarjuszowi". Biskup w uzgodnieniu z ministrem ma w ciągu trzech miesięcy powziąć właściwe zarządzenia. W razie rozbieżności między nimi decyduje ostatecznie Komisja złożona z dwóch duchownych wska-

zanych przez papieża, i dwóch delegatów Prezydenta Rzeczypospolitej (art. XX).

Nasuwa się pytanie: Czy jest do pomyślenia, żeby przedstawiciele któregokolwiek z ewangelickich kościołów w Polsce, w szczególności, żeby Kościoły Unii i Kościół Ewangelicki w Małopolsce uzyskały ustawę, w którejby Rzeczpospolita Polska w powyższych sprawach w stosunku do wymienionych kościołów zastrzegła sobie skromniejszy zakres nadzoru, niż w stosunku do Kościoła Rzymsko-Katolickiego?

Padały słowa, że gdyby Kościół Ewangelicko-Augsburski w swoim składzie nie miał tylu obywateli - niemców, Dekret Prezydenta Rzeczypospolitej o stosunku Państwa do tegoż Kościoła w personalnych sprawach analogicznych do powyższych wypadłby łagodniej; że odpowiednie ujęcia Dekretu wypadły tak jedynie przez wzgląd na księży pastorów narodowości niemieckiej. Trudno dać wiarę takim twierdzeniom czy też domniemaniom. Czyżby Kościołom ewangelickim w Polsce miała przysługiwać większa swoboda, niż ją w Konkordacie przyznano Kościołowi Rzymsko-Katolickiemu?

Mówiono aż do chwili ostatniej: Nie możemy! Non possumus! Unannehmbar! Nie do przyjęcia! I jeszcze kiedyś rozpatrywać będziemy, jak jedni, ze strony polskiej swoje orzeczenia odnosili do rzeczy pomniejszych, dalszych, wprost drugorzędnych, podczas gdy inni, Niemcy, to samo „Non possumus" odnosili głównie do owych zasadniczych spraw personalnych, do nadzoru państwa natury politycznej.

Dekret Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 25 listopada 1936 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. R. P. z dnia 27 listopada 1936, Nr. 88 ,poz. 613) w powyższych sprawach personalnych postanawia, co następuje.

„Wyboru Biskupa dokonywa, w porozumieniu z Ministrem Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego Kolegjum Wyborcze, składające się z Wiceprezesa i radców Konsystorza, seniorów, członków Wydziału Synodalnego oraz czterech wybranyc

przez Synod delegatów świeckich. Objęcie przez elekta stanowiska wymaga uprzedniego zatwierdzenia go na urzędzie przez Prezydenta Rzeczypospolitej i złożenie na ręce Prezydenta Rzeczypospolitej przysięgi wierności". (art. 17, 2).

Analogicznie Wiceprezes Konsystorza zostaje w porozumieniu z Ministrem W. R. i O. P. przez wymienione Kolegium Wyborcze pod przewodnictwem Biskupa wybrany a wybór zatwierdza Prezydent Rzeczypospolitej i odbiera przysięgę wierności (art. 19, 2, 4).

„Seniorowie powoływani są... spośród kandydatów, co do których Konsystorz uprzednio upewnił się w osobie swego Prezesa u Ministra W. R. i O. P., że nie zachodzą przeciw nim zastrzeżenia natury politycznej". (art. 24). Wyboru w myśl Zasadniczego Prawa Wewnętrznego (§ 49, 1) dokonywa zgromadzenie senioralne.

W sprawie wyboru proboszczów Dekret postanawia:

„O dokonanym wyborze proboszczów oraz księży diakonów i adiunktów Konsystorz zawiadamia właściwego wojewodę celem upewnienia się, czy nie zachodzą przeciw nim zastrzeżenia natury politycznej". Od decyzji wojewody przysługuje Konsystorzowi w ciągu czternastu dni prawo odwołania do Ministr W. R. i O. P., który po zasięgnięciu opinii Prezesa Konsystorza sprawę rozstrzyga ostatecznie. (art. 25).

Wreszcie kamień szczególnego obrażenia, artykuł 33 o usuwalności duchownych.

„W razie szkodliwej dla Państwa działalności duchownego lub członka jakiegokolwiek organu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego może właściwy wojewoda zwrócić się do Konsystorza, z podaniem motywów, o wydanie odpowiednich zarządzeń lub usunięcie danej osoby od sprawowania urzędu kościelnego lub funkcyj. Przeciw żądaniu wojewody Konsystorz może w ciągu trzech tygodni wnieść odwołanie do Ministra W. R. i O. P., który po porozumieniu się z Biskupem rozstrzygnie sprawę ostatecznie".

Artykuły te natury osobowej były żywo dyskutowane i rozpatrywane, gdziekolwiek wchodziły na porządek dzienny. W szcze-

gólności komisja opiniodawcza, wyłoniona z ogólnej konferencji księży Kościoła Ewangelicko - Augsburskiego, złożona z przedstawicieli grupy warszawsko - cieszyńskiej i grupy łódzko - wołyńskiej na trzech dwudniowych kadencjach pilnie je rozpatrywała, zdając sobie sprawę z ich wagi, i nawet jednozgodnie rozumiejąc, że są rzeczy miłe, na które się godzę lub mniej godzę, ale z którymi muszę się liczyć i które musimy przyjąć. Polska uznaje, że Kościół Ewangelicko - Augsburski w Rzeczypospolitej Polskiej... „korzysta z pełnej wolności wyznawania swej wiary oraz wykonywania swojego kultu religijnego" (art. 1 Dekretu) oraz, że się rządzi własnym Zasadniczym Prawem Wewnętrznym; ale Polska też zastrzega sobie uznanie tego Zasadniczego Prawa Wewnętrznego i wszelkiego Prawa Kościoła, i zastrzega sobie wykonywanie nadzoru nad polityczną postawą pracowników Kościoła jako też prawo wkroczenia na wypadek „szkodliwej dla Państwa działalności". Polska broni swych włości wobec jakiejkolwiek szkodliwej dla niej działalności.

Artykuły natury osobowej były przedmiotem wspólnych rozpatrywań, jedynie ustanowienie Komisji Wyborczej i przelanie na nią prawa wyboru Biskupa i Wiceprezesa Konsystorza, prawa przekazywanego począwszy od Synodu konstytucyjnego Synodowi, weszło w tekst Dekretu dopiero w ostatniej chwili, pod wpływem głosu, domagającego się za wzorem ukazu z r. 1849 zamiast wyboru Biskupa i Wiceprezesa Konsystorza przez Synod, nominacji Biskupa i Wiceprezesa Konsystorza przez Rząd. Kiedy N.P. W. ks. Dr. Biskup Bursche tej koncepcji stanowczo się przeciwstawił a Rząd nie zgadzał się na wybór przez Synod, weszło w Dekret postanowienie o wyborze Biskupa i Wiceprezesa Konsystorza przez Kolegium wyborcze w określonym składzie. (art. 17, 2 i art. 19, 2).

W ostatniej chwili niemieccy członkowie Komisji Synodu konstytucyjnego, powołanej do doprowadzenia układu z Rządem do końca, wycofali się, tłumacząc się, że nie czują się powołani do podpisywania projektu ustawy, który w pewnych punktach, uznanych za zasadnicze, odbiega od brzmienia projektu Synodu konstytu-

cyjnego. Umowa, po wspólnych obradach odbywających się jeszcze dnia poprzedniego, ostatecznie doszła do skutku bez udziału niemieckich członków Komisji Synodu konstytucyjnego.

Niewątpliwie nieobecność niemieckich członków Komisji synodalnej przy zawarciu umowy nie miała oznaczać bezwzględnego przeciwstawiania się umowie. Senator Hasbach już dnia 5 grudnia 1936 r. w Senacie, wychodząc z założenia, że Dekret o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego jest faktem dokonanym, prosi tylko Rząd o nowelę do Dekretu, któraby powstała przy udziale pełnej Komisji Synodu konstytucyjnego.

Ogłoszenie Dekretu w Dzienniku Ustaw Rzeczypospolitej wywołało w kościołach ewangelickich w Polsce żywy oddźwięk i żywe odczucie.

Konferencja warszawska księży pastorów Kościoła Ewangelicko - Augsburskiego, zgromadzona dnia 1 grudnia w Warszawie, w jednomyślnie przyjętym adresie wyraziła NPW. ks. Biskupowi uznanie i głęboko odczuty hołd i wdzięczność za wytrwanie i doprowadzenie dzieła Dekretu i Zasadniczego Prawa Wewnętrznego, podstaw nowego życia i nowej pracy Kościoła, do końca, prosząc Boga o pomoc dla ks. Biskupa i dla wszystkich pracowników do tej nowej pracy. Rada Wydziału Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu Józefa Piłsudskiego wraz z wykładającymi odezwała się do NPW. ks. Biskupa w tymże samym duchu. Polskie ewangelickie pisma kościelne umieściły artykuły, dające wyraz zadowoleniu, że Kościół Ewangelicko - Augsburski doczekał się unormowania stosunku między nim a Państwem, i swojego Zasadniczego Prawa Wewnętrznego, normującego jednolicie organizację Kościoła od Cieszyna do Wilna, od Poznania po Łuck i Tuczyn, spajającego w jedno części, które się zeszły w Kościele Ewangelicko-Augsburskim w Rzeczypospolitej Polskiej.

Cośkolwiek inaczej brzmiały enuncjacje innych grup, dotyczące Dekretu i Zasadniczego Prawa Wewnętrznego.

„Evangelisches Gemeindeblatt" Przew. ks. superintendenta dr. Zöcklera z dnia 20 grudnia 1936 r. daje wyraz zadowoleniu,

że Dekret Prezydenta na nowo przyznaje ewangelikom wolność wyznania i wolność nabożeństwa; że zbory Ewangelickiego Kościoła Wyznania Augsburskiego i Helweckiego w Małopolsce nie zostały włączone do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, i daje wyraz nadziei, że po tej „pierwszej próbie" ujęcia stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, zwłaszcza wobec pewnych zastrzeżeń „licznych zborów i kierujących osób" (führende Persönlichkeiten), przy układach z innymi kościołami okażą się „nowe możliwości" (dass sich neue Möglichkeiten ergeben werden).

Księża pastorowie Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, grupy łódzko-wołyńskiej, zrzeszeni w „Arbeitsgemeinschaft der deutschen Pastoren" na zgromadzeniu dnia 5, stycznia 1937 r. uchwalili swoje dyrektywy i wymagania. W dyrektywach tych przemawia przede wszystkim pewna nieufność wobec władzy kościelnej. Chcą prawdziwego kościoła związanego jedynie Słowem Bożym, wolnego i samodzielnego, kościoła luterskiego, świadomego także swojego obowiązku wobec narodu (Volk). Chcą prawdziwego kierownictwa kościoła, kierownictwa, któreby oparte na zaufaniu członków kościoła (Kirchenvolk), zaprowadziło i zapewniło pokój w kościele. „Nie do zniesienia jest kierownictwo kościoła, które nie jest oparte na zaufaniu członków kościoła, i nie ma na względzie dobra wszystkich członków, ale stawia na pierwszym miejscu jeden kierunek, który historycznego początku i historycznych danych naszego kościoła nie szanuje ani im nie czyni zadość. Pragniemy kierownictwa kościoła, które stara się o to, żeby dla wierności wobec własnego narodu i dla obowiązkowego stawiania się za nim nie spotykać się w kościele z oczernianiem i denuncjacją". Wreszcie Arbeitsgemeinschaft domaga się prawdziwego ustawodawstwa kościelnego. Twierdzi, że niektóre postanowienia obecnych ustaw muszą być rozwinięte, niektóre nawet w imię sprawiedliwości muszą ulec zmianie [7]).

Wobec tej enuncjacji przypominają się wywody pisma „Evangelische Diaspora" w Lipsku ze stycznia 1936, pisane w duchu: „ausscheiden" (wyprzeć). Historyczne dane pojedynczych grup

w Kościele nie uległy zmianie, ale chociażby z wejściem do Kościoła nowych części, zwłaszcza także polskich, ewangelickich zborów Śląska Cieszyńskiego, charakter Kościoła jako całości pod względem narodowościowym i zakres starań kierownictwa Kościoła przecież uległ zmianie.

Wreszcie w lutym 1937 r. Kościół Unii w Poznańskim wobec kierownictwa Kościoła Ewangelicko - Augsburskiego, czyli wobec NPW. ks. Biskupa D-ra J. Burschego zajął stanowisko, występując z Rady Kościołów ewangelickich w Polsce, której ks. Biskup Bursche przewodniczy, i motywuje swój krok stanowiskiem, zajętym przez kierownictwo Kościoła Ewangelicko - Augsburskiego w sprawie Dekretu o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej. Do kroku Kościoła Unii w Poznańskim przyłączył się Konsystorz Kościoła Unii w Katowicach.

Jest to krok, który wymaga uświadomienia sobie stanu rzeczy.

Już w styczniu 1923 r. w Warszawie na zgromadzeniu przedstawicieli Kościołów ewangelickich w Polsce powstał „Oddział krajowy w Polsce Wszechświatowego Związku pracy przyjaznej kościołów", który uznając zasadniczy Statut Związku Wszechświatowego „stawia sobie za zadanie pielęgnowanie i popieranie ducha zgody i bratniego porozumienia między rozmaitymi kościołami w Państwie Polskim, nie dotykając ich właściwości wyznaniowych, narodowościowych i historycznych".

W tym samym duchu od 9—11 listopada 1926 r. obradował w Wilnie, przez gościnny wileński Synod reformowany zainicjowany i zwołany, a w szczególności przez Przew. ks. superintendenta D-ra Zöcklera gorąco popierany, Zjazd kierowników i członków wszystkich Kościołów ewangelickich w Polsce, i uchwalił w pełnej jednomyślności stworzenie Rady Kościołów ewangelickich w Polsce oraz Statut Rady. Siedzibą Rady jest Warszawa, w skład Rady wchodzą wyznaczeni przez kierownictwa Kościołów delegaci Kościołów.

Rada powstała w celu a) „zjednoczenia całego ewangelicyzmu w Polsce”... z zachowaniem jednak samodzielności, niezawisłości, tradycyj, obyczajów i praw oddzielnych Kościołów ewangelickich na polu wyznania, kierownictwa i organizacji; b) w celu „wytwarzania prawdziwej jedności braterskiej...”; c) w celu „opracowywania wspólnych podstaw” przyjaznej współpracy i ujednostajnienia poglądów na zadania ewangelicyzmu w Polsce, oraz ustalania wytycznych; d) w celu „obrony praw i interesów poszczególnych Kościołów ewangelickich w Polsce wobec władz prawodawczych i wykonawczych w związku z zapewnieniem wyznawcom pomienionych Kościołów istotnego korzystania z prawa wolności sumienia i równouprawnienia wyznań zagwarantowanych w konstytucji”.

Bezsprzecznie dziś trudno jest coś powiedzieć o dalszych losach Rady Kościołów ewangelickich w Polsce. Evangelisches Gemeindeblatt Przew. ks. sup. d-ra Zöcklera w numerze z lutego 1937 r. ubolewa nad tym, że Rada „w tak żałosny sposób swój żywot skończyła” i zapowiada, że nie zaniecha ani nadziei ani dążeń do tego, by wspólnota (Zusammengehörigkeit) Kościołów ewangelickich w Polsce znalazła swój wyraz w ile możności lepszej organizacji, niż nią była Rada.

Rada Kościołów ewangelickich bądź co bądź oddała pewną usługę. Przedstawieciele Kościołów we wspólnych spotkaniach i naradach poznali i mieli sposobność omówić wspólny świat zainteresowań ewangelicyzmu w Polsce. Życie wszakże okazalo, że Zjazd wileński nie dostrzegł i nie uświadomił sobie w całej pełni położenia w szczególności polskiego ewangelicyzmu. Zjazd mówił o tradycjach, jakie się wytworzyły w poszczególnych kościołach pod rządami zaborczymi ale nie uświadomił sobie polskich tradycyj; Konsens wileński nie uświadomił sobie idei konsensu sandomierskiego, Ugody sandomierskiej. Może wspólnych podstaw nie trzeba dopiero „opracowywać”; może właśnie Ugoda sandomierska jest tą wspólną podstawą. „Zgodziliśmy się wierzyć w istotną obecność Chrystusa w Komunii”. A druga rzecz. Zjazd nie mówił np. o tradycjach polskiego ludu ewangelickiego w ramach

Kościołów Unii. Sprawa tego ludu, na Zjeździe, by nie mącić wdzięczności wobec gospodarzy Zjazdu i harmonii obrad, nie postawiona i nie rozpatrzona, pierwsza naraziła już przed sprawą Dekretu o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicka-Augsburskiego, istnienie Rady na szwank.

Tak pracy i współpracy duszpasterskiej w szerszym zrozumieniu, współpracy Kościołów ewangelickich w Polsce, czyli, gdyby Bóg dał, Polskiego Kościoła Ewangelickiego, ciągle nowe trudności stają w drodze. Chciałoby się rzec: Gdzież są luterscy teolodzy? Unia Pruska czy Ugoda Sandomierska? W każdym razie staje przed nami praca w Polsce w otoczeniu katolickim i pośród ludzi owianych tonem Mickiewicza. Dr. Marcin Luter też przeszedł przez Deutsche Mystik średniowiecza i też przeszedł przez katolicyzm; czy w Kościołach ewangelickich w Polsce jest możliwa współpraca duszpasterska?

3. NOWY POCZĄTEK

Nim przystąpimy do rozpatrzenia pracy i współpracy duszpasterskiej w pojedyńczych dziedzinach pracy kościelnej w Kościołach ewangelickich w Polsce, albo chociażby w jedynym Kościele Ewangelicko-Augsburskim, winniśmy dać odpowiedź na pytanie, którędy Polska kroczy i na którym kilometrze tej drogi stanęła. Pragnę w tej części niniejszej rozprawy powiedzieć coś o Towiańskim i Mickiewiczu. Przeto o sprawach, o których w związku z planem nauki religii już tu i tam mówiłem i o czym zainteresowanym jestem winien pewne słowo. Do rzeczy tych wszakże nie należy przystępować bez Pisma świętego. Czyn Towiańskiego i Mickiewicza w świetle Biblii rozpatrywać trzeba.

My ewangelicy zresztą nauczyliśmy się patrzyć na świat i na sprawy przez Pismo święte Starego i Nowego Testamentu. Z kimkolwiek w naszym środowisku chrześcijańskim chcemy się duchowo spotkać, najlepiej czynimy, gdy schodzimy do Pisma świętego. Pismo święte jest księgą narodów. Myśl nasza gdzieś tam w pradziejach ludzkości się poczyna, szukamy pierwszego objawienia się Boga, pierwszego zetknięcia się człowieka z Nim, wpa-

trujemy się w pierwsze objawione i przyswojone wskazania życiowe. Staje przed nami dziesięcioro przykazań przekazanych narodowi, stosowanie się do nich i odchylanie od nich, zmaganie się nauczycieli, proroków ze złem, mnożenie śniednich i krwawych ofiar ku pojednaniu i oczyszczeniu nigdy niezaspokojonemu, wkładanie grzechów ludu na kozła i wyganianie go z grzechem ludu. Wsłuchujemy się w modlitwy dziękujące za chleb i przykazania, w wołanie błagające odpuszczenia; wsłuchujemy się w wyczekiwanie i zapowiadanie jedynego świętego, czystego, który cierpiąc, sam będzie ku oczyszczeniu i wyzwoleniu, Męża duchem namaszczonego. A potem wpatrujemy się w Jezusa objaśniającego objawioną wolę Bożą wnikliwiej, niż to czynili uczeni w Piśmie i faryzeusze; rozdającego miłość w usługach, odpuszczającego z mocy Bożej grzech i dźwigającego upadłych i deptanych. I wpatrujemy się, jak kroczy zwycięsko drogą męki, na którą Go wegnano, modląc się, wierny aż do po zgon, modlitwą przez śmierć drogę torujący, z śmierci wywyższony, od trzeciego dnia jako zmartwychwstały znowu uczniów koło siebie skupiający. Znowu wsłuchujemy się, jak uczniowie i zbór uczą się wyznawać Panie! Chryste! Boże! i jednoczą się w Jego zbór i Jego kościół, świadcząc, że przez Niego rozpoczęło się w nich nowe życie; pojednani, oczyszczeni, w Jego mocy pragną trwać, w nowej szczerości słuchać Bożego wezwania, róść w doskonałość na wzór Jego doskonałości. Świadczą, że bez Niego w grzechu i w ciemności chodzili; przez Niego, przez Jezusa, który jest Chrystusem, światłość ujrzeli i weszli do światłości; znają Go już nie tylko jako w ciele chodzącego, ale wywyższonego; czekają Jego nowego przyjścia w pełnej chwale, i pełnego uzdrowienia.

Gdy mamy do czynienia z wyznawcami Jezusa Chrystusa, mniemamy, że z nimi gdzieś, na którejś stacji powyższej drogi naprawdę się spotkamy i chwilę będziemy mogli być i kroczyć razem. Przy czym my ewangelicy wszystkich odcieni nauczyliśmy się wpatrywać w Jezusa Chrystusa, jedynego świętego, wystawionego w ciele ku oglądaniu, uwielbieniu i naśladowaniu, i wywyższonego, jedynego Pana słabych i możnych.

Każdy bądź gdzieś stanął na drodze prowadzącej do Jezusa Chrystusa, bądź też już spotkał i zderzył się z Nim i razem z Nim kroczy nową drogą. Tak też narody do Niego idą lub kroczą razem z Nim.

Gdzież Polska stanęła i gdzie wszystkie narody słowiańskie? Z czego rośnie Polska?

Podczas gdy narody germańskie zapoczątkowały samodzielne życie chrześcijańskie od domu do domu, czerpiące wprost z Pisma świętego, w wieku 16-ym, naród polski poza falą reformacyjną, która w 16 wieku wkroczyła także do Polski, dopiero w 19 wieku, w czasie politycznej niewoli, w osobach przewodników-wieszczów, pytając się o sprawiedliwość pośród narodów, zaczął się wczytywać w Pismo święte i dociekać istoty chrześcijaństwa. Powstała tą drogą literatura t. zw. mistyczna albo mesjaniczna, literatura w narodzie długo niedoceniana, obecnie snać coraz więcej uznawana jako potężny czynnik pogłębienia czucia, myśli i czynu narodowego.

Nas Polaków ewangelików już dawno ton ewangeliczny, ton Chrytusowy tej literatury pociągał, drogę nam wskazywał. Coś w niej było nam bliskim; owo czerpanie z Ewangelii, owo wywyższanie Jezusa Chrystusa, owo trwanie u krzyża Chrystusowego, jako jedynej drogi do prawdy, jak Mickiewicz w prelekcjach mówi; owo szukanie i czczenie Boga w duchu. Literatura ta niewątpliwie pogłębiła katolicyzm polski, literatura ta także nas Polaków ewangelików — bez wątpienia wszyscy to przyznają — przyciągnęła i skupia. W dużej mierze my, którzy byliśmy poza Polską, przez tę literaturę weszliśmy do Polski. Można też powiedzieć, że z tej literatury współczesna Polska wyrosła i wyrasta.

Ewangelicka niemiecka teologia tej literatury na ogół nie zna. Duszpasterze Kościołów ewangelickich w Polsce winni ją znać, w szczególności duszpasterze uczący i każący w języku polskim. Ewangelicki teolog pracujący w Polsce a nie znający tej literatury, nie wie gdzie Polska stanęła, i sam też nie będzie wiedział, gdzie ma w niej stanąć. Z konieczności będzie się zawsze czuł w Polsce

obcy, nie ma w rozmowie do czego nawiązać; chcąc iść głębiej, na każdym kroku zderzać się będzie.

Dość jest poznać choćby pisma Andrzeja Towiańskiego i paryskie prelekcje Adama Mickiewicza o literaturze słowiańskiej.

Z konieczności muszę przytoczyć kilka danych, niezbędnych do zrozumienia zwłaszcza Towiańskiego, przedstawianego do niedawna z wielką nieżyczliwością, uprzedzeniem i jednostronnością.

Andrzej Towiański, rówieśnik Adama Mickiewicza, urodził się w Antoszwińcu opodal Wilna 1799; po studiach na uniwersytecie wileńskim, pracuje w sądownictwie w Wilnie i bierze w roku 1830 za żonę Karolinę Maksówną, córkę siodlarza z Wilna, pochodzenia niemieckiego.

W latach ok. 1834 bawiąc ze względów zdrowotnych za granicą, zetknął się w Saksonii z niejakim Albrechtem, głoszącym jakieś proroctwa, i sam też zaczął głosić podobne proroctwa [8]).

Powstaje pytanie, z jakimi to proroctwami Towiański się zetknął. Mógł się w tym okresie zetknąć z kołami pietystycznymi, które skupiały się w kółkach biblijnych, a wczytując się w Obj. św. Jana, oczekiwały rychłego nowego przyjścia Chrystusa na tysiącletnie panowanie, pielęgnowały uczuciowo zabarwione, życiem stwierdzane chrześcijaństwo, szczególną duchową społeczność z Chrystusem i braćmi, i w tym celu wzywały do rychłego, ba natychmiastowego upamiętania się i nawrócenia.

W szczególności Jan Albrecht Bengel (1687 — 1751) würtemberczyk, ewangelicki teolog, autor głośnego, ciągle na nowo wydawanego objaśnienia Nowego Testamentu „Gnomon", szeroko znany i ceniony zwolennik kółek pietystycznych, na podstawie obliczeń z pomocą dat biblijnych zapowiadał nowe przyjście Chrystusa na tysiącletnie panowanie na rok 1836. Nie jest wykluczone, że uczeń Jana Albrechta Bengela, w Saksonii, za obecności Andrzeja Towiańskiego głosił proroctwo o przyjściu Chrystusa, i że Towiański przejął się tym proroctwem.

W tymże czasie w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej w Low Hampton William Miller, członek odłamu Baptystów, założyciel denominacji Adwentystów już w r. 1818 miał obliczone,

a w r. 1833 drukiem ogłosił, najpierw, że Chrystus na tysiącletnie panowanie w myśl Obj. św. Jana r. 20, przyjdzie około roku 1843, wobec zaś nalegań później ogłosił, że Chrystus przyjdzie w czasie między 21 marca 1843 a 21 marca 1844 roku. Pamiętać wszakże należy, że Miller wystąpił w Ameryce, w Europie zaś jako pierwszy adwentysta Polak, Czechowski, były ksiądz katolicki, w Szwajcarii zaczął pracować dopiero około roku 1868 [9]). Bądź co bądź rok 1844 spotykamy u Towiańskiego i Mickiewicza.

Trudno jest dociec, kiedy, gdzie i z jakim kierunkiem religijnym Towiański się zetknął, ale zdaje się nie ulegać wątpliwości, że podczas pobytu za granicą zetknął się z religijnie pobudzonymi kołami ewangelickimi. Niewątpliwie też żona, Karolina z Maksów, wierna towarzyszka życia, może i bezwiednie przyczyniła się do kształtowania się ducha Towiańskiego.

Wróciwszy z zagranicy Towiański w duchu braterstwa zaopiekował się włościanami w odziedziczonym majątku Antoszwińcu. Stał się ich „przyjacielem i przewodnikiem chrześcijańskim" [10]). A gdy w lipcu 1840 miał na zawsze opuścić Litwę i Polskę, żeby udać się do emigracji we Francji, pozostawia włościanom pouczenie o nabożeństwie, na jakie codziennie, pośród tygodnia mają się schodzić w domu wyznaczonego przewodnika, Kazimierza Butkiewicza. Pouczenie objaśnia cel nabożeństwa, przedstawia jego tok, podaje tekst modlitwy, którą należało zmawiać, podaje tekst pieśni, suplikacji i psalmu: Bóg jest ucieczką i mocą (45, w przyjętym w kościele ewangelickim liczeniu ps. 46), wreszcie tekst końcowej „nauczki". Na teksty tego nabożeństwa, ten klucz do psychiki Towiańskiego, badacze mało zwracają uwagi [11]).

Znamienne jest w szczególności wstępne wyjaśnienie i końcowa „nauczka"; znajdują się bowiem w nich już wszystkie charakterystyczne cechy nauk głoszonych później wobec emigracji, przede wszystkim podkreślenie szczerości chrześcijańskiej, uczucia i czynu chrześcijańskiego, przemawianie słowem Ewangelii, wzywanie do oddania się Chrystusowi, „dopominanie się" rachu[illegible] nia od rodziców i wszystkich domowników, wzywanie [illegible] pietystycznym i metodystycznym do natychmiastowego [illegible]

nia się, szukanie poruszenia serca, zapewnienie o Łasce i Zmiłowaniu Bożym, w końcu zapewnienie, że Bóg w swym sądzie dopomni się także u władzy krzywdzącej o rachunek ze sprawowania władzy.

We wstępie czytamy: „Daj mi synu mój, serce twoje....[12]) są to słowa, którymi Pismo święte wzywa nas, abyśmy serca nasze oddali Zbawcy naszemu, Jezusowi Chrystusowi. Aby oddać serce, trzeba jak dobre dziecko, wylać to, co w sercu mieści się, uczucia, radości i smutki. To święte wezwanie może więc wypełnić się tylko przez modlitwę wylewającą przed Panem i Zbawicielem naszym to, co w sercu naszym mieści się, stąd przez modlitwę stosowną do stanu, do położenia naszego". — „Proście, a będzie wam dano; szukajcie a znajdziecie; kołaczcie a będzie wam otworzono".

A potem słowa modlitwy: „Ojcze i Panie nasz, my prostacy nic nie znający, nic nie mający, zbliżamy się do ojcowskich stóp Twoich i błagamy, abyś nam grzesznym otworzyć raczył bramy miłosierdzia Twojego... Od Ciebie, Ojcze nasz, wszystko dla nas idzie: radość, szczęście, smutek i nędza. Dopuszczasz na nas ubóstwo, martwisz często niezdrowiem, brakiem chleba i soli. ...O, dziękujemy Tobie, że przez to tym silniej wzywasz nas do Królestwa Twojego tymi najświętszymi słowy: Błogosławieni ubodzy duchem, albowiem ich jest Królestwo Niebieskie. Błogosławieni, którzy płaczą, albowiem oni będą pocieszeni. Błogosławieni, czystego serca, albowiem oni Boga oglądają...".

Wreszcie znajdujemy w końcowej „nauczce" upomnienia skierowane do rodziców, gospodarzy, dzieci i sług, i w końcu charakterystyczne wezwanie człowieka tkwiącego w grzechu do natychmiastowego upamiętania się, do nawrócenia. „Ty więc, coś jak zwierzę żyjąc, zapomniał, że jest Bóg, co ciebie stworzył, patrzy bez przerwy na ciebie, że wie nietylko, co robisz, ale i co myślisz, co kryjesz w nieczystym sercu twoim; ty co w złości swojej chodzisz jak wilk, złe twoje, chytrość twą przed wszystkimi tając, chodzisz, odrzucony od Boga i ludzi, — ach, jeżeli wpośród nas jest taki nieszczęśliwy, to wzywamy i zaklinamy ciebie: dla Boga,

ocknij się nieszczęśliwy bracie, ze śmiertelnego snu twojego, z zatwardziałości twojej; błagaj o zlitowanie niebieskiego Ojca naszego, i od tej chwili, nie schodząc z tego miejsca, rozpocznij twoją pokutę i twoją poprawę; a dziś jeszcze tym szczęśliwym wieśniakiem stać się możesz, bo Ojciec miłosierny nikogo jeszcze garnącego się do siebie nie odrzuca i jeszcze czas miłosierdzia Jego nie przeszedł dla ciebie; ten Ojciec najlitościwszy jednej twojej szczerej łzy potrzebuje, a sprawa twoja tak ciężka, tak okropna, może się w najlepszą odmienić. Porusz więc twe kamienne serce, ty zatwardziały w złości twojej. Niech ten moment będzie końcem twojego nieszczęścia, a początkiem twej wiecznej szczęśliwości. O jakżeż serce nie rozpłynie się na takie miłosierdzie i na takie nadzieje, które w miłosierdziu swym daje nam niebieski Ojciec nasz".

Oto wezwanie do pokuty, do natychmiastowego upamiętania się i nawrócenia, jakie stosowane bywało za czasów Towiańskiego w kołach pietystycznych w Niemczech i w szczególnie dramatyczny sposób w sferach metodycznych w Anglii i w Ameryce, w sposób przenoszony z Ameryki na ląd europejski na dobre od r. 1875.

Z duchową postawą, jaka się w powyższych tekstach nabożeństwa przedstawia, Andrzej Towiański w lecie 1840 r. wyjechał za granicę, by więcej do kraju nie wrócić. Jedzie jako ewangelista, kaznodzieja laik, jako duszpasterz bez kościelnego urzędu. Celem było mu proste, zdecydowane, ewangeliczne chrześcijaństwo, pewien radykalizm chrześcijański, i nowa, wolna, ewangeliczna Polska. Nie będzie budował systemu teologicznego, aczkolwiek nie jest pozbawiony zdolności systematycznego myślenia; swoje istotne zadanie upatruje w budzeniu ruchu do Boga, w poruszeniu serc dla Sprawy Bożej, osobliwie dla Jezusa Chrystusa, u Polaków i kogokolwiek, u członków rzymsko-katolickiego i któregokolwiek kościoła. Z kimkolwiek się zetknie, u wszystkich tego samego szukać będzie, prostoty i nieobłudnej szczerości w spełnianiu woli Bożej, tym samym obowiązków chrześcijańskich. W rozmowie prywatnej, w przemówieniach publicznych, w listach wobec małych i wielkich, stosownie do powołania, w jakim ktoś pozostaje,

i do urzędu, jaki piastuje, wskazuje na Boży sąd, będzie się dopominał szczerości i prostoty chrześcijańskiej oraz Polski. W szczególności jednak jest to znamienne, że Towiański i Mickiewicz zapoczątkowanie nowej epoki wiążą z rokiem 1844.

Towiański po opuszczeniu Polski zwiedza w Niemczech pola bitew napoleońskich; dnia 15. grudnia przybywa do Paryża, w dni sprowadzenia zwłoków Napoleona ze św. Heleny do Paryża, skąd rychło udaje się do Brukseli. Tu spotyka poznanego już w roku 1830 w Pradze Czeskiej generała Skrzyneckiego, zwiedza z nim pole bitwy i klęski Napoleona pod Waterloo, przedstawia mu Sprawę Bożą i wzywa do czynnego w niej udziału [13]). Sprawa Boża, sprawa ludów i ich wyzwolenia zespoliła się u Towiańskiego z postacią Napoleona, bohatera, chrześcijanina w osobie wojownika. Zwiedziwszy jeszcze Anglię i Irlandię Towiański w końcu maja 1841 r. wrócił do Paryża. — Ileż to wrażeń z dziedziny życia religijnego Towiański zainteresowany w tym względzie więcej niż inni emigranci, niezawodnie wyniósł z Anglii, kraju znamiennych ruchów religijnych! Umysłowość polska w całej pełni zetknęła się ze światem zachodnim.

Pod nowymi wrażeniami przemyślawszy rzecz zapoczątkowaną w Antoszwińcu, Towiański w Biesiadzie z dnia 17. stycznia 1841, owym, częściowo tylko naszkicowanym tekście przyjęcia zapewne Skrzyneckiego do grona pierwszych sług Sprawy Bożej, zapowiada Jubileusz Pański, okres nowego zlania Łaski i Miłosierdzia Bożego i nowej służby Bożej [14]). Dotychczas „czyste światło Jezusa Chrystusa gdzieniegdzie sposobem żebraczym w pokorze i skrusze egzystowało. „Władze, kierunki ogólne przy ciemnych duchach były. — „Ach, nikt dotąd nie pomyślał, aby Bóg po spełnionych dwóch tysiącach księżycowych, niebieskich roków, tak silne zrobił upomnienie się o marnotrawiący się dar Łaski i Miłosierdzia swego, dla ziem przez J. Chrystusa zesłany, — że po tym upomnieniu się nowa Łaska i Miłosierdzie zleje się... — „Przez Proroka widziany Mąż, trudem trudów ducha, miłością ludów, w liczbie błogosławionej 44, już odebrał Rozkaz Najwyższy i tego Upomnienia się i tego przeprowadzenia Nowej Łaski".

Warunkiem uzyskania tej Łaski jest miłość dobrowolna, nie przymusowa; warunkiem jest oddanie się Chrystusowi. I tu następuje zdanie, które zapewne największe zgorszenie wywołało. „Kiedy więc na poruszeniu duszy naszej do Boga wszystko zależy, uważajmy, co są formy wszelkie, co spowiedzie, co komunie bez tego poruszenia. Ach, co mówię? co formy, wszelkie wyzywania Ojca, kochającego, do tego oczekiwanego przez Niego poruszenia, głuszące, bo zaspakajające niespokojne sumienie. Tu triumf złego spełniony został, kiedy sposobów przez Boga podanych dla siebie używa, kiedy w świątyniach Pana czarne dymy dla szatana wznoszą się. Ale, o próżne zamachy. Niczym są cnoty zimne, martwe modlitwy, te formy, te fundacje etc. bez liku: tylko jedno wysłuchanie wołającego Boga przez Namiestnika swojego: Synu, oddaj mnie Serce twoje, pedno poruszenie, rozświetlenie duszy, kolumnę duchów świętych, a stąd łaskę, Błogosławieństwo i Niebo sprowadzić nam może".

Należy stanąć na „wyższym szczeblu" rozwoju; nie należy „wezwania Boskiego, tego świętego napięcia do dzieł, do służby" obracać na „formy i łechtanie się modlitwą". „W innej epoce musielibyśmy w murach klasztornych kryć się z iskrą nas ożywiającą, — dziś, kiedy łaska Najwyższego do działania nas powołuje wśród burzy świata nas czekającej, w klasztorze wnętrza naszego zamknąć się winniśmy, aby złe na nas czyhające za kraty nasze nie wdarło się".

Kończy Towiański toastem „za pomyślność Sprawy i Ojczyzny naszej", odnawiając „przez podniesienie Ducha wieczerzę Pańską", przyzywając ducha bohatyra [15]), „Towarzysza i Współdziałacza w Świętej Sprawie".

Towiański posługuje się językiem wszystkich tych, którzy poza formą, szukali treści, nieraz może językiem tajnych kół masońskich; ale niewątpliwie istoty rzeczy dopatruje się w żywej pośród narodów Sprawie Bożej i w odrodzeniu się Polaka i Polski.

Dnia 27 września 1841 Towiański w Paryżu, w kościele Notre Dame de Paris, po spożyciu razem z gronem Polaków, z Mickie-

wiczem na czele, Komunii św., ogłasza wreszcie publicznie, w kole wezwanych „Sprawę Bożą”, wylew Łaski Bożej, „z wyżej” idący początek nowej epoki [16]). Tu Towiański streszcza swoje zapatrywania i daje wyraz swej wierze. „Z woli Bożej opuściłem ziemię urodzenia i przychodzę do was, rodacy, abym wam złożył polecone mi dla was słowo pociechy i radości, abym wam pierwszym zapowiedział, że wypełniły się już czasy i wybiła godzina zlitowania Bożego, że przybliżyło się Królestwo Boże i jawniej wspierać będzie w człowieku czystą cząstkę Bożą, tę iskrę ognia Chrystusowego przez wieki gaszoną, uciskaną, prześladowaną..., przychodzę, abym zapowiedział wam ten czas Jubileuszu Pańskiego, w którym łatwiej jest człowiekowi dostąpić łaski Bożej i z pomocą jej wyzwolić się z niewoli, odrodzić się i żyć po chrześcijańsku; abym zapowiedział wam epokę chrześcijańską wyższą, która otwiera się dziś na świecie, i Sprawę Bożą, która do tej epoki wprowadza człowieka”.

Bóg otwiera człowiekowi „źródło światła i siły chrześcijańskiej, aby człowiek tym światłem i tą siłą poznał i spełnił dopominek i wezwanie Boże, aby z manowców wszedł na prostą drogę chrześcijańską i na tej drodze podnosząc się na wyższy stopień postępu chrześcijańskiego, zadosyć uczynił przez to sprawiedliwości Bożej i dostąpił naznaczonego mu miłosierdzia Bożego... „Nie starczają tu ofiary ziemskie; tylko przy ogniu miłości i ofiary ducha całego jestestwa naszego może zejść z wyżej to, co dziś naznaczone jest dla ratunku człowieka. Niech więc tu czyni sam duch i czucie nasze, nasze serce chrześcijańskie i polskie, nie głowa, nie rozum”. Tu Towiański wyjaśnia to, co mu w Biesiadzie przyświecało. „Nic się tu nie zmienia, co kościół święty podaje i naucza, wszelka jego ustawa, wszelka forma i obrządek nie tylko szanuje się, ale w pełniejszym świetle okazuje się, duchem miłości i ofiary ożywia się, spełnieniem, czynem czci się, stąd podnosi się. — „Ewangelia jest jedynym światłem i prawem moim; nic wyższego nad to nie zejdzie na ziemię; niebieskie światło księgi tej będzie do skończenia świata jedyną pochodnią człowieka; będzie ono coraz więcej poznawane i spełniane w epokach chrześcijańskich, w mia-

rę chrześcijańskiego postępu człowieka, a wszystkie inne światło okaże się przemijającym złudzeniem. Czerpię tylko ze źródła przez Chrystusa Pana otworzonego, opieram się tylko o pień Chrystusowy, z którego epoki chrześcijańskie jako gałęzie wyprowadzać się będą w wiekach przyszłych. — „Powołany służyć człowiekowi w epoce tej wyższej na drodze chrześcijaństwa prawdziwego i praktykującego się na wszelkim polu życia człowieka, usiłować będę okazywać to chrześcijaństwo w spełnieniu w czynie w życiu moim”. — „Dodam... bracia rodacy, że w Sprawie Bożej zawarta jest cała wielka przyszłość Polski, ojczyzny naszej; bo naród nasz, który przez wieki wiernie przechowywał chrześcijaństwo w duszy swojej, powołuje się dziś przez Sprawę Bożą, aby objawił chrześcijaństwo w życiu swoim prywatnym i publicznym, aby przez to stał się w epoce tej wyższej narodem — sługą Bożym, wzorem życia chrześcijańskiego dla świata. Wspólne to nam powołanie z niektórymi innymi narodami; ale Polska, jako znakomita część plemienia słowiańskiego, które czyściej i goręcej, niż inne plemiona, przechowało w duszy skarb ognia Chrystusowego, skarb miłości i uczucia, — jest znakomitym węgielnym kamieniem podnoszącej się Sprawy Bożej, sprawy zbawienia świata”.

Oto program Towiańskiego, już jaśniej sformułowany, niż w tekście nabożeństwa dla włościan w Antoszwińcu i niż w Biesiadzie. Rzetelne, szczere chrześcijaństwo w życiu prywatnym i publicznym; Ewangelia jedyną podstawą i normą wiary i życia; tak pojmowane i prowadzone życie oznacza dla narodu i dla narodów wogóle nową epokę.

Takie to „proroctwa” głosił Towiański. A Adam Mickiewicz wszedł w krąg jego zainteresowań. Mickiewicz uległ zapewne nie tylko dlatego, że Towiański wpłynął uzdrawiająco na psychicznie cierpiącą żonę Mickiewicza, ale dlatego, że nie potrafił się oprzeć chrześcijańskiej polskiej postawie Towiańskiego.

Mickiewicz już w r. 1840 w grudniu rozpoczął swoje wykłady w Collège de France o literaturze słowiańskiej. Stosownie do prawa ustanawiającego jego katedrę miał przedstawić „ducha narodowego” Słowian, „jednorodne tło tych ludów, które mają

przed sobą wielką przyszłość, ale nie mogą pozostać obcymi naszemu przeznaczeniu" [17]).

Mickiewicz rzetelnie zabrał się do pracy.

W pierwszym wykładzie, mówiąc o dotychczasowym dorobku narodów słowiańskich w dziedzinie chrześcijaństwa, stwierdza, że „duch europejski zdaje się trzymać je u progów swoich i wyłączać ze społeczeństwa chrześcijańskiego". „Rzeczywiście, powiada, „nie posiadają one żadnego żywiołu cywilizacji, któryby był ich własnym? Nie przyłożyłyż się w niczym do powiększenia bogactw umysłowych i dóbr moralnych chrześcijaństwa?" Mickiewicz przytacza słowo słowackiego budziciela, ewangelika, Jana Kollara: „Wszystkie ludy wyrzekły już swoje ostatnie słowo, teraz na nas Słowian kolej przemówić", ale w tym pierwszym wykładzie mniema, że „Słowianie przemawiali już nieraz, przemawiali swoim sposobem ciosami lanc, ogniem dział" i przemawiali w swoich tworach kultury.

Mówiąc o reformacji 16 wieku, Mickiewicz twierdzi, iż „cała ta reforma odnosząca się do rzeczy zupełnie obojętnych dla Polski, była niczym więcej tylko śmiesznym naśladowaniem cudzych wzorów; ale krzewiła się łatwo w Rzeczypospolitej, gdzie każdy mógł myślić i mówić, jak mu się podobało" [18]). Ale i jezuici, według Mickiewicza, acz sami uczeni, nie podźwignęli narodu „odzwyczajonego myśleć samodzielnie..., nie przerażali się bynajmniej coraz wzrastającą ciemnotą". Mówiąc o kardynale Hozjuszu przytacza Mickiewicz jego słowo, powiedziane na zjeździe szlachty pruskiej i częściowo mazowieckiej: „Jeżeli już wam koniecznie zachciało się szaleć, szalejcie; ale przynajmniej nie przestawajcie być Polakami. Czy trzeba Wam nowej wiary? nowego Boga, toż macie tego urwisza Grzegorza z Mazowsza [19]): zróbcie go sobie Bogiem, a będziecie mieli swój osobny, mazowiecki kościołek. Będzie to głupstwo, ale przynajmniej swoje własne. Szukacie religii wygodniejszej, przestronniejszej, słowem, radzibyście dobrać obuwie, któreby nie cisnęło nogi? wleźcież w chodaki swojego Mazura Grzesia! Po co sprowadzać pantofle z Genewy i z Würtemberga?" (Ma być: z Wittenbergi).

O Mikołaju Reyu — o dziwo! — mówi Mickiewicz: „Chociaż protestant, przyjmuje nieraz Biblię i tradycje katolickie" [20]). Tu widocznie Mickiewicz się nie orientuje.

Kurs pierwszego roku Mickiewicz kończy rzutem oka na upadek Polski, przygniatanej od Wschodu i Zachodu, i wyznaje: „Cóż dziwnego, że Polsce przytłoczonej, zbitej z toru, trzeba było wejść w samą siebie, żeby rozpoznać nieprzyjaciół i zobaczyć swoją drogę ku przyszłości". W następnym roku chce przedstawić, „jak Polska... zapomniana i... prześladowana... stawi przeciw tym ze wszech stron napaściom wyobrażenia z wnętrza swej narodowości dobywane" [21]).

W tym właśnie czasie, w okresie między zakończeniem pierwszego a rozpoczęciem drugiego kursu Mickiewicz poznał bliżej Towiańskiego, który był wrócił z Anglii, i poznał głoszoną przez niego Sprawę Bożą. Pod wyraźnym pierwszym wrażeniem pisze do Bohdana Zaleskiego: „Skoro ten list przeczytasz, upadnij na kolana i dziękuj Panu... U mnie w domu kwiaty i wiosna i w sercu i w duchu. — „Słowiczku mój, a leć a piej... Bo wyszedł głos i padł już los — i tajne brzemię lat — wydało płód i stał się cud — i rozraduje świat"[22]). Do Waleriana Chełchowskiego pisze: „Życzę ci więcej wiary w moc Chrystusa, Jego matki i naszych Patronów" [23]).

I rzeczywiście Mickiewicz w kursie drugim z samego początku zaczyna osobliwie zastanawiać się nad ideą Zachodu i nad ideą Słowian, w szczególności Polaków, a kończy kurs przedstawieniem mesjanizmu polskiego i stwierdzeniem, że Zachód czeka nowego filozoficznego ujęcia wszechrzeczy, podczas gdy Polska i Słowiańszczyzna czeka nowego człowieka, przedstawiciela nowej epoki i nowego chrześcijaństwa. „Polska oczekuje nowej epoki, nowego stanu rzeczy... Filozofja europejska mniema, iż postęp światła, powstanie jakiejś nowej doktryny, upowszechnienie pewnych opinii sprawi ten szczęśliwy skutek; Polska przeciwnie utrzymuje, że nic tego przynieść nie może, tylko zjawienie się jednego człowieka, jednej obejmującej wszystko osoby". „Skądże przyjść mo-

że ta prawda (wspólna dla wszystkich), jeżeli nie z ducha wybranego na to, górującego nad całym człowieczeństwem" [24]).

W czwartym kursie Mickiewicz przystępuje w zupełności do rzeczy rozwijanych przez Towiańskiego. „Narody wołają na Kościół, żeby przyjął ducha nowego...." „Jeżeli przyjmiecie tego ducha nowego, stanie się to wam jasno na ten czas, czemu tak ciężko teraz przywieźć ludy do stóp krzyża, pojednać z Chrystusem Panem...". „Oto, boście do szczętu sfałszowali ideał Chrystusa. Przedstawiacie Go nam ciągle jako żebraka, sądzicie, że dosyć wiecznie Go przepraszać albo Mu się przymilać, a nic dla niego robić nie trzeba. Gdzieżeście to wyczytali, że Syn Człowieczy był żebrakiem? Alboż mowa Jego nie była mową mocy? Alboż nie wyganiał faryzeuszów z kościoła? Nie, nigdy On nie żebrał, nigdy nie prawił grzeczności. Nie wyrażał się przez formuły, nie prowadził rozpraw. Nigdy nie wchodził ze złem w układy". Zarzuca Mickiewicz, że kościół urzędowy nie rozumie człowieka nowych czasów, nie zna określeń, jak: postęp, braterstwo ludów, intuicja; nie rozumie nawet, co to jest słowo. „Słowo jest to ciało i duch stopione razem ogniem Boskim, będącym w człowieku...". „Zakonem prawdziwie nowym i użytecznym byłby naprzykład taki, do któregoby wstępując, ślubowano opowiadać Ewangelję po bramach, nawracać kupców, żeby nie zatruwali robotnikom chleba powszedniego, soli i wina" [24a]).

Wreszcie dnia 19 marca 1844, w wykładzie ostatnim przed datą 21 marca, przewidzianą przez Millera, założyciela odłamu adwentystów, Mickiewicz ogłasza „nową epokę" Słowa. Właściwym usposobieniem do przyjęcia Słowa, mówi Mickiewicz za Emersonem, amerykańskim kaznodzieją unitarjan, późniejszym myślicielem mistykiem, jest „szlachetne wysilenie i otrząśnięcie się jak z kurzu ze wszystkich więzów trzymających nas w świecie umarłych" [25]).

Mickiewicz mniema, że Emerson „najlepiej pokazuje podstawy naszych czasów". Przedstawia mistyczny pogląd Emersona na świat i przytacza jego znamienne słowo: „Czas już rozszerzyć i podwyższyć podstawę naszych wiadomości; ale żeby ją tak prze-

mienić, trzeba nam samym przemienić się wewnętrznie: trzeba odrodzić się na nowo, trzeba odnowić nasze sumienie, biorąc w siebie nową miarkę tego ducha powszechnego, który rodzi i żywi wszystko". A po tym Mickiewicz już mówi sam z siebie: „*Ten co na początku* działał jako duch, a po tym wziąwszy na się ciało ukazał się jako Słowo żywe i czynne, Jezus Chrystus, jest Słowem całego globu, jest wiecznym dla niego wzorem". „Życie i osoba Chrystusa są zagadką położoną ludzkości, i wzorem wiekuistym, który nigdy nie da spoczynku sumieniom człowieczym".

Nadchodzi nowa epoka, nowe cząstkowe objawienie Słowa, nowe cząstkowe wniknięcie w Słowo Boże. Szczególną zdolność i szczególne zadanie na tym polu przypisuje Mickiewicz szczepom słowiańskim.

„Do uznania epoki zostało wybrane plemię słowiańskie, które prawie nic nie ma na ziemi; którego wszystkie żądze i nadzieje w Bogu; a szczep tego pleniemia, ...szczep polski, wygnany z własnego kraju, szukając rozwiązania zagadki swego bytu, zmierza do punktu środkowego wszystkich zagadnień... Tułacze polscy ogołeceni ze wszystkiego na ziemi, są pierwsi wezwani do przyjęcia prawdy, która ma opanować ziemię. Bóg zawsze zbiera swoje zastępy z żebraków i nieumiejętnych: to jego prawidło".

Mickiewicz wskazuje na źródło objawień i na cel ludzkości, na „Tego, który jest drogą, żywotem i prawdą". „To wam powiedzieć było moim powołaniem. Proszę Boga, aby dał moim słowom tę moc, któreby was doprowadziły do źródła całego ognia, całej mocy". Mickiewicz wskazuje na Mistrza tego nowego objawienia, zapewne myśląc o Towiańskim, i kończy wykład: „A teraz, bracia moi, służba moja przed Bogiem i przed wami spełniona. Oby ta chwila wlała w was całą tę radość i wszystkie te nieograniczone nadzieje, jakich jestem pełen".

Tak wypowiedział się Mickiewicz z tego, co głęboko w sobie piastował, w ostatnim wykładzie przed 21 marca 1844; w końcowych wykładach uzasadnia ogłoszenie Sprawy, równocześnie reasumując przewodnią myśl wykładów. Tu już nawet inaczej

myśli o słowie Jana Kollara, przytoczonym w pierwszym wykładzie w grudniu 1840.

„Plemię słowiańskie”, powiada, „na ostatku przychodzi wziąć udział w życiu europejskim”. Dotychczas „hasłem Słowiańszczyzny było milczeć”, literatura jednak u Słowian „żyje i działa”. „Zarody takiej literatury, złożone w duchu ludów słowiańskich, pracą życia wewnętrznego przez wiele tysięcy lat uprawiane i dojrzałe, ukazują się w końcu na jaw. W tej to myśli powiedział Kollar, że wszystkie narody wyrzekły już swoje słowo, teraz na Słowian kolej wyrzec swoje”. „Odłamek tego rodu znalazł się na koniec śród nas, aby w ciele objawił słowo zapowiedziane przez Kollara. Słowo to zwiastowało razem epokę nową”. — A potem charakteryzuje Mickiewicz dotychczasowe chrześcijaństwo Słowian i chrześcijaństwo nowej epoki. „Słowianie przyjęli religię chrześcijańską masami, byli przez długie uciski przygotowani do jego przyjęcia. Cały ten lud znał miłość, uległość, wytrwanie; cały został odrazu mnichem — żebraczym; wszystkie jednak te cnoty nie uchroniły go ani od najazdów obcych, ani od jarzma domowego. Zdobywcy barbarzyńcy i władcy swoi własni, korzystali z tych cnót mniszych, a odmawiali ludowi tego, co dawano mnichom: poszanowania i jałmużny. Nie masz rady dla ludu, musi albo ginąć, albo pojąć i pełnić religię inaczej jak dotąd pojmował i pełnił; niedość, że znalazł w niej siłę znoszenia niesprawiedliwości, musi znaleźć moc, aby obronił sprawiedliwość”. Francuzi poznali, „że chrześcijaństwo nie wyłącza prawego użycia siły; Słowianie opuścili ręce i cierpieli”. „Zdolność rozpłomienienia się, którą możnaby nazwać zdolnością przyjmowania Ducha Świętego, jest cechą ludzi, przeznaczonych służyć kościołowi przyszłemu”.

Do idącej generacji, powiada Mickiewicz, „należą wszystkie duchy, które już podniosły swój grobowy kamień przeszłości, które we wnętrzu swoim poczuły drgnięcie Chrystusa zmartwychwstałego. „Wielka ta i silna generacja jest przeznaczona na to, aby z jej łona wyszedł i był przez nią ukazany światu Chrystus, już nie stojący przed Piłatem, ale zmartwychwstały, przemienio-

ny, zbrojny we wszystkie znamiona potęgi". — Mickiewicz mówi dalej — „Chrystus mściciel i odpłatca; Chrystus dnia sądnego, Chrystus Apokalipsy i Michała Anioła. To Ecce Homo naszej epoki".

Ostatni wykład z dnia 28 maja 1844 Mickiewicz, wspominając Napoleona, kończy słowami użytymi przez Towiańskiego na zakończenie Biesiady, informując, że pierwsza uroczystość tej biesiady (sam później określa: „duchowej") była obchodzona na polach Waterloo: tam po raz pierwszy zostały wyrzeczone te słowa.

Mickiewicz w kilka lat później po wykładach, wygłasza w kole przyjaciół mowy — rozmyślania na różne społeczne tematy. W jednym z takich rozmyślań zastanawia się, czy zamiast iść do klasztoru, „zamykając się ze swoją iskrą w klasztorze", nie lepiej żyć w rodzinie, trwać w niej we właściwym tonie i tak „całą rodzinę prowadzić do Boga"; dzięki poznaniu Sprawy, powiada, uświadomił sobie to, co, „od dzieciństwa" widział [25a]). „Mistrz bowiem przyniósł światło, rozjaśniające to, co w duszach naszych leżało ciemne, dał potwierdzenie prawdy i siłę, aby czucie w czyn zamienić. „Sami Moskale mówią o Polakach, że lud to najpoczciwszy, ale bezmozgi. Otóż trzeba pokazać, że tej poczciwości deptać nie wolno... „Starajmyż się stawić opór światu, aby iskry świętej nie zgniótł; tylko stawić nie teorią, nie krwią, ale po chrześcijańsku, pokazywaniem nowego życia". „Formy kościoła zostaną, bo są z Ducha Chrystusowego, jak mogą zostać i zostaną formy wojska, ależ trzeba je nowym życiem napełnić". W innej mowie na temat kwestii własności Mickiewicz powiada: „Prawo chłopa naszego do ziemi, na której siedzi, jest niezaprzeczone"[26]). Innym znowu razem mówi o spowiedzi i przypomina, jak Koło swego czasu myślało o własnej kaplicy[27]). Padło też słowo, że „sama praca w duchu nie wystarczy" [27]). Wreszcie Mickiewicz znajduje syntezę między nauką Towiańskiego a Służbą Kościoła, syntezę wyrażoną w słowach: „W Kościele zachował się u ołtarza ton chrześcijański" [29]).

Kiedy Mickiewicz w Rzymie w r. 1848 formował legion polski, w składzie zasad Polski, o którą Polak na wszystkich polach walczył, w punkcie szóstym postanawia: „W Polsce wolność wszelkiemu wyznaniu Boga, wszelkiemu obrzędowi i zborowi” [30]).

Mickiewicz nie zerwał z Towiańskim, nawet legion formował w duchu wielkiej Sprawy.

Godzi się w końcu zwrócić uwagę na listy Towiańskiego i jego Koła do carów rosyjskich i do papieża, wysłanych przeważnie już po zgonie Mickiewicza. Treścią wszystkich tych listów jest Sprawa Boża i sprawa Polski.

Sprawę Polską pojmował Towiański jako sprawę ogólnoludzką i ogólnochrześcijańską. Sprawa ta nie ma granic i nie zna granic. I można zrozumieć, że Towiański z taką sprawą, gdy odczuł potrzebę, udał się do cara rosyjskiego, jako władcy słowiańskiego; jeżeli Słowianie mieli wejść na nową drogę, stanowisko carów w tej sprawie nie było obojętne. Jest też rzeczą zupełnie zrozumiałą, że Towiański szukał uznania swojej pracy u papieża. Jeżeli natomiast chodziło Towiańskiemu o sprawę Polski, nie mógł się dodatniej odpowiedzi spodziewać ani w Petersburgu ani w Rzymie. Ani stąd ani stamtąd Polska przyjść nie miała. Listy też kończyły się wspomnieniem Sądu Bożego i przywołaniem na Sąd.

W liście Aleksandra Chodźki, pisanym nie bez porozumienia z Towiańskim, z r. 1842, powiedziano: „Dusza Twa, N. Panie, jest wielka” [31]) ; ale potem zaraz czytamy: „Twoja dusza nie żyła jeszcze życiem pełnym...” Prowadząc tyle ludów słowiańskich berłu Twemu poddanych, jesteś dziś najważniejszym narzędziem Bożym na ziemi. O ile posłusznym się staniesz wezwaniu Bożemu, poddani Twoi, wierni Bogu, poświęcając się dla myśli Bożej na Tobie złożonej, poświęcać się będą dla wielkości, dla szczęścia Twojego”. A dalej: „Nie obrażaj się tym, co jest nowym w mowie mojej, co jest nową cechą charakteru słowiańskiego, mającego teraz rozwinąć się w całej wielkości swojej. Nie odrzucaj owoców ofiary, z jaką polacy poświęcają się dla dobra ludzkości, dla dobra narodu bratniego i dla własnego dobra, N. Panie. O ile jest czystą, ofiara ta nie będzie bezowocną dla tych, co ją składają”.

Pod koniec listu wyraźna przestroga. „Brat, któryby poznawszy powszechne wezwanie, jakie Chrystus Pan czyni do świata całego, odmówił współudziału w wielkiej Biesiadzie ludów, tej wielkiej nowej epoki, — brat, któryby nie chciał zespolić się z duchem odradzającym ludzkość, odpowie za to przed Bogiem. Ufamy, że połączy się on z nami tam, gdzie interes ziemski nie będzie już mącił sympatji bratniej, ze Słowa poczętej, przez Słowo przykazanej”.

W „Dowodach, dla których amnestja przyjętą być nie może” z dnia 8 stycznia 1857 [32]), Koło przedstawia carowi Aleksandrowi II, że pod wpływem A. Towiańskiego zaniechało żywienia jedynie uczucia „nienawiści i zemsty dla rządu rosyjskiego”, że natomiast zgodzili się pełnić powinność „Polaka pokutnika”. Memoriał jednak wywodzi dalej: „Bóg, który dla rachunku narodu tego odebrał mu ojczyznę, po spłacie rachunków powróci, co odebrał; odejmie krzyż i jarzmo niższe, ziemskie, skoro krzyż i jarzmo Chrystusa przyjęte i w owocu na polu naznaczonym złożone będzie; wyprowadzi z niewoli zewnętrznej, z tego położenia nienaturalnego, wyjątkowego, skoro wolność wewnętrzna, chrześcijańska odzyskaną będzie, skoro jarzmo, którym się uciska ducha, siłą krzyża i jarzma Chrystusowego skruszonym będzie... „A spełni to, kiedy takie będą sądy Boże, bez udziału Polaków; objawi się potęga Boża przez inne narzędzia, przez które spełnią się sądy Boże. ...Spełni się to, kiedy takie będą sądy Boże, przez samychże Polaków, których ofiary dla ojczyzny, charakter, bohaterstwo poprze naonczas potęga Boża”. Wyrzekając się nienawiści dla narodu rosyjskiego, memoriał oświadcza, że „uczyniony w nim wylew, nadto ogólny, objawia tylko część położenia wewnętrznego” emigrantów, i kończy prośbą o pozwolenie rozszerzenia granic tłumaczenia. Autorowie nie zdobyli się na powiedzenie wszystkiego wyraźnie, zaapelowali wszakże znowuż do sądów Bożych, taksamo, jak to Towiański był już uczynił w pouczeniu dla wieśniaków w Antoszwińcu.

Stosunkowi do władzy papieskiej Towiański dał wyraz w r. 1858, w rozmowie z ks. Bovieri, nuncjuszem papieskim w Szwajcarii,

nalegającym na Towiańskiego, żeby uznał umieszczenie Biesiady na indeksie ksiąg zabronionych i okazał posłuszeństwo wobec urzędów Kościoła. Na prośbę nuncjusza: „Zrób to dla mnie, sformułuj sam odpowiedź moją", Towiański odrzekł: „Co do posłuszeństwa, napisz Ojcze, że podwoję jeszcze usiłowań, abym mógł być posłusznym urzędom Kościoła, ale że o tyle tylko będę posłusznym, o ile nie stanę się przez to nieposłusznym Bogu. Mam w Bogu tę ufność, że siły ziemi i piekieł nie zdołają zmusić mię do nieposłuszeństwa Bogu" [33]).

List do papieża Piusa IX z r. 1868 zawiera wywody wprost reformacyjne [34]). Oto kilka z niego wyjątków. „Coraz więcej traci Kościół obecny to, co stanowi niebieską istotę Kościoła Chrystusowego; coraz więcej traci miłość, ofiarę, krzyż, tę siłę, którą Chrystus Pan zbudował Kościół swój... „Święte są i konieczne dla zbawienia człowieka formy od Chrystusa Pana idące i w Kościele przez wieki przechowane... „Ale kiedy formy z przyczyny odrzucenia istoty stają się dziś źródłem tak licznych zboczeń, kiedy uspokajając sumienie niepokojone grzechem odrzucenia istoty, coraz więcej oddalają od drogi chrześcijańskiej, kiedy wskutek tego opuszczony jest Kościół Chrystusa, a wzniesiony Kościół form, czuć należy, że doszło złe do szczytu triumfu swojego... „Sprawa Boża podaje dopominek i wezwanie Chrystusa Pana, aby człowiek zadość uczynił za odrzucenie wiary, miłości i ofiary, aby przyjął tę istotę chrześcijaństwa, wszedł na drogę chrześcijańską i zajął na niej szczebel naznaczony mu w epoce tej. Sprawa Boża podaje zarazem pomoc naznaczoną ułatwić spełnienie tego dopominku i wezwania Bożego. Ale ta sprawa i ta pomoc potępione i odrzucone zostały przez Stolicę apostolską i przez urzędy Kościoła... „Ci, którzy stali się sługami Sprawy Bożej, a tym samym wierniejszymi synami Kościoła, doznali ciężkiego prześladowania od urzędów Kościoła, nie dopuszczano ich do sakramentów, potwarzano i wyklinano z kazalnic w sposób ubliżający świętości charakteru kapłańskiego... „Grożono mi wyłączeniem z Kościoła, ale Bóg łaską swoją umocnił w sumieniu moim uczucie tej prawdy, że człowiek o tyle tylko winnym jest przed Kościołem Chrystusa i przed urzę-

dami Jego, o ile winnym jest przed Chrystusem samym, stąd, że wyrok skazujący na wyłączenie z kościoła za spełnianie woli Chrystusa — nie wyłącza z Kościoła Chrystusa". W końcu listu Towiański prosi o błogosławieństwo. Nie doczekał się go. Towiański mimo to w dalszym ciągu trwa na obranej drodze. „Pozbawieni podpory i pomocy, którą Chrystus Pan naznaczył nam w najwyższym urzędzie Kościoła, starajmy się powiększoną ofiarą zastarczyć tę tak dotkliwą dla nas utratę... „Stawajmy więc, bracia przed Bogiem i przed wszelkim bliźnim tego i tamtego świata w wymaganej od nas pełności warunków chrześcijańskich, i w tym celu bierzmy się do ścisłego spełniania jedności naszej chrześcijańskiej. Niech ogień miłości i ofiary ciągiem budzony przez nas przebiega, wstrząsa i przenika całe Jestestwo nasze i utrzymuje nas na wysokości, która naznaczona jest powołanym sługom Chrystusa w epoce tej. Niech gorliwość pierwszych męczenników chrześcijańskich budzi nas do pełnego triumfu Chrystusa i niebieskiego prawa Jego na ziemi. Niech cały instrument duszy naszej brzmi pełnymi tonami miłości Boga, wszelkiego dobra, wszelkiej prawdy, a obrzydzenia wszelkiego złego, wszelkiego fałszu".

Na którym kilometrze swej drogi Polska stanęła?

4. PRACA I WSPÓŁPRACA DUSZPASTERSKA.

Przy rozpatrywaniu warunków pracy i współpracy duszpasterskiej Kościołów ewangelickich w Polsce stanęła przed nami cała Polska, już nie tylko Kościoły ewangelickie w Polsce, ale dzieje Polski przedrozbiorowej i niewola Polski i ten tytaniczny wysiłek ducha tych, którzy myśleli i czuli za Polskę.

Nie jest tak, jak Dr M. Luter w r. 1540 u stołu powiedział: „In Polonia wird kein Evangelium werkündet" i nie jest nawet tak, jak prof. Koch sądzi, że w nowszych i obecnych czasach nie można mówić o powinowactwie między kościołami reformacyjnymi a polskością. Kto chce, ten łatwo dopatrzy się wpływów reformacji w przytoczonych wywodach Towiańskiego i Mickiewi-

cza. Jeżeli Towiański w liście do papieża powiada, „że wyrok skazujący na wyłączenie z kościoła za spełnianie woli Chrystusa — nie wyłącza z Kościoła Chrystusa", słowo to brzmi reformacyjnie. Jeżeli Mickiewicz za Janem Kollarem mówi „że wszystkie narody wyrzekły już swoje słowo, teraz na Słowian kolej wyrzec swoje", z słowa tego przeziera osobiste, szczepowe pragnienie wniknięcia w Słowo Boże, w Słowo biblijne, w Ewangelię, i zaczerpnięcia z niej nowego światła i nowej mocy.

Pytają się różni od dawna, dlaczego my Polacy ewangelicy wczytujemy się w tych myślicieli polskich, którzy podczas niewoli czerpali, i tych, którzy czasu odzyskanej niepodległości w dalszym ciągu czerpią wytyczne wprost z Ewangelii; dlaczego mówimy o tym w kraju i za granicą. Rozumiemy tak, że przez wczytywanie się w te rzeczy wchodzimy duchowo w Polskę, wrastamy w to, co w Polsce wyrosło wprost z Pisma Świętego, w szczególności z Ewangelii. Upatrujemy w tych wywodach budzenie się Polski do duchowej samodzielności. Zapewne, można śledzić i wykazać, w jakiej mierze Towiański i Mickiewicz a za nimi inni, wieszcze i wodzowie Polski, byli zależnymi od pochodu myśli zagranicznej, zachodnio-europejskiej i niezawodnie od tego lub owego kierunku myśli i ruchu reformacyjnego 16 wieku. Można śledzić zależność od zagranicy; ale bądź co bądź Towiański i Mickiewicz ostatecznie w niezależności od zagranicy, sprawę Ewangelii, Sprawę Bożą, jak mówili, zespolili ze Słowiańszczyzną a osobliwie z Polską, z jej ówczesnym położeniem, z jej społecznymi i duchowymi stosunkami. Można wprost powiedzieć, że ich wywody wyrastają z Ewangelii i z Polski, z Polski i z Ewangelii. Nas Polaków ewangelików, którzy byliśmy poza granicami Rzeczypospolitej przedrozbiorowej, i wszystkich tych, którzy przystali duchowo do Polski, ojców i synów, ewangeliczne wołania wieszczów prowadziły i prowadzą. Oni budzili wiarę w Polskę i już zapewne inaczej nie będzie.

Niewątpliwie coraz więcej będziemy się wczytywali w wizje i wskazania Towiańskiego i Mickiewicza oraz tych, którzy z nich rośli. Owe napomnienie do dobrowolnej miłości, do usługiwania

w prostocie, do służby ofiarnej w kole rodziny, w życiu społecznym, w urzędzie, nie przestanie obowiązywać. A to wszystko przez Jezusa Chrystusa, jak Towiański powiada, „w spółce", czyli w społeczności z Chrystusem. To dla chrześcijan jest takie proste, takie naturalne, że niczego do tego dodawać nie trzeba. A w dodatku Towiański i Mickiewicz wiedzieli też, co należy czynić, gdy człowiek zawinił i upadł. Chodzą często do spowiedzi i Komunii świętej; i nie tylko to, ale wnikają w istotę rozgrzeszenia. Wyraźnie mówi o tym Mickiewicz w Słowach wygłoszonych do braci w Wielką Sobotę 1847 r. [35]). „Największym zdobyciem byłoby, gdybyśmy zdołali otrzymać łaskę, któraby dała sankcją kapłaństwu pomiędzy nami. Bez tej łaski nie wrócimy do Polski. — „Chrystus podał praktycznie to lekarstwo, nauczał, że wyjawienie grzechu drugiemu zabija złe będące w duchu, wyrzuca je precz i goi ranę; ale jest to tajemnica niedostępna rozumowi. Grzech wyjawiony, jak korzeń ziela wydobyty z ziemi, skoro nań promień słońca padnie, traci życie, usycha, już nie odrasta. Czemu tak jest? — Nie wiemy, ale Kościół na tym stoi. Kościół stoi nie naukami księży, tylko tym, że się w nim grzechy ludzkie kończą wyjawieniem i rozgrzeszeniem. — „Wzorem spowiedzi jest to wylanie się, to odchylenie zagięcia, jakie czynimy, — jednając się z bratem. Winę bratu odpuścić, zagięcie, jakie ma przeciw niemu, odprostować, każdy może; ależ żeby kto z nas mógł brać na siebie rozwiązanie grzechów cudzych, tego nie czuję. Spowiedź w kościele odbywa się pod strażą mnóstwa wielkich duchów; charakter księdza jest oparty o nie; stamtąd idzie moc rozgrzeszenia... „Tem się tedy dzielę z wami i to pod wasze światło podaję, że indywidualnie każdy może być spowiednikiem, doradcą drugiego; ale charakter dający ogólną powagę w tej mierze, nie może nastąpić bez sankcji z góry widocznej, rzeczywistej, dotykalnej. — Prośmyż Boga, żeby wzbudził ducha takiego, któremuby nawet dał sankcją, poparcie; bo to jest potrzebne dla szczęśliwości naszej i dla spełnienia, co na nas leży, bo tego czekając, miliony jęczą".

Tak Polak-laik wnika w istotę odpuszczenia, tej duszy duszpa-

sterstwa.. Zdaje się wszakże jednak zachodzić jakaś różnica między stanowiskiem Mickiewicza i stanowiskiem Towiańskiego. Podczas gdy Mickiewicz w zupełności pogodził się z formami życia Kościoła Rzymsko-Katolickiego, Towiański w liście do papieża r. 1868 powołuje się na ogłoszenie Sprawy z r. 1841 w kościele Notre Dame de Paris i trwa dalej w niej bez wszelkiego odchylenia. „Lubo już lat 27 upłynęło od czasu, jak epoka ta (wyższa) i Sprawa ogłoszone zostały, lubo ci, którzy korzystają z dobrodziejstw ze źródła tego płynących, odradzają się w Chrystusie i ofiarą, trudem swoim chrześcijańskim budują Kościół Chrystusa, pomimo to pieczęć położona na skarby niebieskie epoki tej nie zdejmuje się dotąd i nie pozwala im rozchodzić się po świecie" [36]).

Tu widocznie zachodzi jakaś różnica między Mickiewiczem i Towiańskim; różnicę tę w sposobie odnoszenia się do władz Kościoła Rzymsko-Katolickiego nam ewangelikom jest trudno odczuć; nie żyjemy w Kościele Rzymsko-Katolickim. Ale tyle i tyle innych rzeczy u Towiańskiego i Mickiewicza jest nam wspólnych, przede wszystkim pragnienie żywej mocy Słowa u Słowian, w szczególności w Polsce. „Słowo prawdziwe, objawiające się w jakimkolwiek bądź z cudownych skutków swoich, jest promykiem Słowa Bożego i to stanowi różnicę między Słowem cząstkowym i Słowem Bożym. — „Każdy z nas ma w sobie iskrę Bożą, ma swoje Słowo Boże i wszystkie nasze dzieła są Słowami cząstkowymi. — „Tylko człowiek zupełny może w pełności zrealizować Słowo, bądź artystyczne, bądź polityczne, bądź swoje osobiste, bądź narodowe" [37]).

Gdy my ewangelicy wczytaliśmy się w wywody treści religijno-etycznej Towiańskiego, Mickiewicza i tych, którzy z nich rośli, z upodobaniem wracamy znów do Pisma świętego. Zapytujemy się wówczas, w jakim stosunku te wywody pozostają do Pisma świętego, w szczególności też do naszego sposobu pojmowania i używania Pisma świętego. Przede wszystkim staje przed nami zagadnienie ofiary. Towiański i Mickiewicz biorą udział w nabożeństwie Kościoła Rzymsko-Katolickiego, we Mszy łącznie z ofiarą mszalną, czyli z ponawianiem ofiary Chrystusowej złożonej na

krzyżu, sami zaś napominają jednozgodnie do ofiarowywania się w duchu, w ciele i w czynie, do wykonywania chrześcijaństwa w służbie.

My sięgamy po Pismo święte. Wczytujemy się w Słowo Pisma świętego. Staramy się ująć wywody poświęcone Sprawie Bożej w ramy Pisma świętego i w pewien system. Może to być system najprostszy, ale niech będzie system, niech będzie uporządkowana myśl. Były ofiary Starego Testamentu i jakiekolwiek ofiary, którymi człowiek chciał i w dalszym ciągu chce sam przejednać Boga, uzyskać znowu przystęp do Niego. Jest słowo proroków-nauczycieli, którzy starają się uprzytomnić, że daremny jest ludzki wysiłek zbliżenia się do Boga, jeżeli Bóg nie zechce się zbliżyć do człowieka, daremne szukanie pokoju, jeżeli grzech i wina niepokoją. Jezus Pan wzywa do miłości dobrowolnej. A gdzie widzi, że grzech niszczy miłość, i widzi żal nad grzechem, tam przez moc Bożą odpuszcza grzech i drogę do Boga i do miłości czyni wolną. Przeciwnicy orzekają, że przywłaszcza sobie prawo odpuszczania (Mar. 1, 5-11), które tylko Bogu przysługuje, i że winny winien cierpieć, i osądzają Go na śmierć. Umiera a po przebyciu cieni śmierci jako Zmartwychwstały staje przed uczniami. Ci, gdy przejrzeli, uznają, że w Nim znaleźli to, czego szukali przez własny wysiłek i własne ofiary; znaleźli odpuszczenie, pojednanie i pokój. Zaczęli głosić nowe wyznanie: On Chrystus, On Pan, On wieki przenika i rządzi na wieki.

I nie śmiemy powtarzać śmierci Jezusowej. Jest nam tak wielką, że nie śmiemy niczego czynić i niczego wystawiać jako ponowne narodzenie się i ponowną śmierć Jezusową. Ale wraz z pierwszymi wpatrujemy się w służbę Chrystusową, wierną aż do śmierci; korzymy się przed Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym i wielbimy Go. Z Niego rodzi się nowe życie w miłości, w braterstwie, w skromności, w bratnim ofiarnym usługiwaniu.

Przejmujemy Wyznanie apostolskie jako próbę ujęcia wiary chrześcijanina; wierzymy w Boga, stwórcę i rządcę świata, Ojca; wierzymy w Jezusa, z Ducha poczętego, Syna Bożego mocą Ducha, Pana naszego, który szedł w śmierć i wywiódł nas z śmier-

ci, siedzi na prawicy Ojca i pociąga nas do siebie; wierzymy w Ducha Świętego i kościół Ducha Chrystusowego, w którym mamy odpuszczenie grzechów i dar życia z Boga. — Myśliciele polscy mówią o epoce Boga Ojca, epoce Jezusa Chrystusa i epoce Ducha. Jeżeli mówią o reinkarnacji, o nowym wcielaniu się istot w nowym bytowaniu, tej wierze, która w każdym razie nie powinna osłabiać poczucia odpowiedzialności za własne czyny i zaniedbania, to jednak nie mówią, jakoby Jezus Chrystus miał podlegać reinkarnacji. Powiedziała mi Polka, zwolenniczka teorii o bytowaniu w poprzednich wiekach i o reinkarnacji: „Jezusa Chrystusa nie dam za żadne skarby świata".

Odpuszczenie jest istotą Ewangelii i chrześcijaństwa. Odpuszczenie jest nowym początkiem, na którym Kościół Chrystusowy jest zbudowany. Śmiem przytoczyć końcowe słowo z rozkazu do armii Pierwszego Marszałka Polski Józefa Piłsudskiego z dnia 22 maja r. 1926. „Niech Bóg, nad grzechami litościwy, nam odpuści i rękę karzącą odwróci a my stańmy do naszej pracy, która ziemię naszą wzmacnia i odradza". Odpuszczenie odradza i umacnia.

W takich warunkach, w takim otoczeniu biegnie nasze życie w Kościołach ewangelickich w Polsce, i odbywa się nasza praca i współpraca duszpasterska. Któż w kraju podejmie się w szczególności owej cichej, spokojnej pracy w służbie Sprawy Bożej, ogólnoludzkiej, jak ją Towiański i Mickiewicz pojmują, Sprawy Chrystusowej?

Czujemy, że nasze codzienne sprawy natury świeckiej i nawet natury kościelnej są nieraz wobec owej Sprawy Chrystusowej ogólnoludzkiej, małe, nikłe; a jednak nie rozumiemy inaczej, jak tylko, że w swoim kościele winniśmy służyć owej jedynej, wielkiej ogólnoludzkiej Sprawie Bożej, Sprawie Chrystusowej.

Więcej nawet. Śmiem twierdzić, że już w naszych kościołach ewangelickich pracowaliśmy razem, zdążając do jednego wspólnego czynu. Ewangelicki zjazd w Wilnie wydał swój owoc i Rada Kościołów ewangelickich w Polsce wydała swój owoc. Kierownicy kościołów ewangelickich już znają się i członkowie kościołów też już znają stosunki w Polsce lepiej niż w r. 1926. Je-

steśmy już dzisiaj dalej, niż byliśmy. Polska nas łączy, acz może ten i ów jeszcze się nie zorientował. Jesteśmy związani przez Polskę i z Polską. Już znamy Polskę Mickiewiczowską; to nas zwiąże do nowej pracy. Nie będziemy się nawzajem oskarżali i odsądzali. Oby Cieszyn i Wilno, Gdynia i Lwów, Poznań i Warszawa dłoń sobie podały. Niedługo będzie, a przekonamy się, ile już zrobiliśmy. I da Bóg, radośniejsza będzie dalsza praca. Czy to będzie współpraca? Miłość niech będzie dobrowolna, nie przymusowa.

Przede wszystkim nasze domy! Niech w nich będzie coś z owego kapłaństwa, o którym mówią Towiański i Mickiewicz. W nabożeństwie domowym, chociażby się odbywało w najprostszej formie u stołu czy u łoża, niech będzie coś w myśl owego słowa: Synu mój, daj mi serce twoje.

A nauka religii i religijne, chrześcijańskie wychowanie w domu i w szkole! Na nie kładziemy szczególny nacisk. Wychowawca, stając przed dzieckiem i jego duszą, niech uprzytomni sobie słowo: Zzuj obuwie twoje, albowiem miejsce, na którym stoisz, ziemią świętą jest. W nauce religii schodzimy na grunt pracy realnej, na grunt nieraz twardy, opoczysty, ale jednak wdzięczny, bo wpatrujemy się w serca.

Układając plan nauki religii dla młodzieży wyznania ewangelicko-augsburskiego w szkole powszechnej i w szkołach średnich, staraliśmy się, uświadomić sobie „podstawy ideowe szkoły ogólnokształcącej", podane w Rozporządzeniu Ministra W. R. i O. P. z dnia 12 lipca 1934 roku.

Czytamy tam: „Celem szkoły jest wychowanie i kształcenie młodzieży na świadomych swych obowiązków i twórczych obywateli Rzeczypospolitej". Dalej: „Szkoła musi wszechstronnie rozwijać osobowość (wychowanków) w dziedzinie religijnej, moralnej, umysłowej i fizycznej". „Podłożem całej pracy szkoły winna być wiara w potęgę czynnika moralnego, mocą którego jednostka sama może się przetwarzać i wydobywać z siebie utajone i nieznane siły". Wreszcze zdania: „Szkoła opiera się przede wszystkim na kulturze Polski" i „kształcąc jednostkę na tych dobrach kulturalnych winna szkoła wychowyać ją świadomie

i celowo do życia społecznego i obywatelskiego". Staraliśmy się w całej pełni uwzględnić te tezy, uświadamiając sobie wszakże, że mowa religijna, w szczególności chrześcijańska źródło wszelkiej dobrej „przetwarzającej" i przekształcającej mocy i siły upatruje w Bogu objawionym i objawiającym się w Jezusie Chrystusie.

W myśl powyższych zasad wprowadziliśmy materiał życiowy, materiał biblijny i materiał kościelny. Przez materiał życiowy nauka nawiązuje do otoczenia i do życiowych doświadczeń dziecka i dojrzewającej młodzieży. Dziecko i młodzież uczą się przez doświadczenia współżycia w domu rodzicielskim, w jego bliższym i szerszym otoczeniu, na wsi, w mieście, w powiecie, w Polsce. Przez materiał życiowy wszelki inny materiał staje się dziecku przystępnym i w ramach możliwości zrozumiałym. Rozumie ono to, czego doświadczyło.

Materiał biblijny i kościelny, historie i nauki biblijne, katechizmowe nauki kościelne i obrazy z dziejów kościoła prowadzą w dużej mierze poza granice Polski. Ale rzeczą metody jest, żeby materiał taki zespolić z otoczeniem dziecka. Młodzież winna w miarę rozwoju zapoznać się z całokształtem treści Pisma świętego, z wytycznymi Starego i Nowego Testamentu, z życiem patriarchów, z dziejami królów, z nauką proroków, z życiem i nauką Jezusa Chrystusa, z życiem i wyznaniem uczniów i apostołów o Jezusie Chrystusie ukrzyżowanym, zmartwychwzbudzonym, wywyższonym i oczekiwanym; zapoznać się z tym wszystkim w związku z indywidualnym i społecznym życiem w Polsce. Czytamy już nie tylko Ewangelię, ale całe Pismo święte.

W dziedzinie dziejów Kościoła pragniemy wyzyskać wszystkie momenty, których dostarcza nam Polska; w szczególności obok dziejów reformacji na Zachodzie wszystkie polskie ewangelickie momenty. Dzieje polskiego kościoła ewangelickiego winne w należytej mierze wejść do planu nauki religii osobliwie w gimnazjum i liceum. Niemniej owo Mickiewiczowskie szukanie, rozpatrywanie Pisma świętego i spraw Kościoła, owa propaganda czucia i czynu ewangelicznego na wszystkich polach życia prywatnego i publicznego, winna wejść w umysłowość zwłaszcza starszej

młodzieży. Temat: „Biblia i Polska” znajdzie się pośród naszych pierwszych tematów. I Mickiewicz cieszy się, gdy udaje mu się ująć spostrzeżenia dotyczące wszechświata w słowo biblijne. Na początku było Słowo; a Słowo ciałem się stało i mieszkało między nami.

Rozumie się, że to, z czym zapoznaje się młodzież w szkole, wchodzi też w szczególności w nasze domy i w nasze współżycie domowe i ogólno-społeczne. Jeżeli zaś sprawy Mickiewiczowskie wchodzą w nasze polskie domy ewangelickie, rzecz ta została przygotowana. Ś. p. ks. Dr Teodor Haase wydał dla użytku polskiego ludu ewangelickiego w Cieszyńskim Postylę Ks. Grzegorza z Żarnowca (Cieszyn 1864) i Kazania Mikołaja Reya (Cieszyn 1883); ks. senior Franciszek Michejda wydał Postylę ks. Dra Leopolda Otto (Cieszyn 1892); NPW. ks. Biskup Dr Juljusz Bursche wydał „Zarys dziejów powstania i upadku reformacji w Polsce hr. Waleriana Krasińskiego (Warszawa 1903). Dziś idziemy o krok dalej. Zaczynamy rozpatrywać nadzieje Adama Mickiewicza co do Polski w nowej epoce, Polski ewangelicznej. Staramy się iść głębiej. Niemieckie domy ewangelickie zapewne też poznają te rzeczy w szerszym niż dotychczas zakresie. Niemieckie domy pastorskie winne im przodować. Domy ukraińskie osobliwie rozpatrują wizje i nadzieje Tarasa Szewczenki. Nie będzie można tych rzeczy dłużej stawiać pod korzec.

Kaznodziejstwo nie będzie mogło kroczyć inną drogą. Kaznodzieja niech każe Słowo Boże. Niech czerpie w całej pełni z Pisma świętego. Niech wskazuje, jak ludzkość kroczyła i kroczy przez spełnianie przykazań Bożych, przez własny wysiłek, do Boga, jak stara się monetą zdawkową przejednać, może nawet przekupić Boga, lub przynajmniej zasłonić się przed Nim; jak Bóg patrzy i czeka, i jak przez Jezusa wzywa do przejrzenia i do pełnego, rzetelnego spełnienia Bożych wskazań; jak człowiek kroczy za Jezusem, ale też gorszy się nawet samym Jezusem, ulegającym przemocy i śmierci, — jak chwieje się i nieraz upada a potem jednak czołga się do Jezusa i czepia się Go, wstaje przez Niego i Panem Go zwie, i już Go nie chce opuszczać. A w kazaniu w je-

zyku polskim niech nam nie będzie obcy wysiłek pierwszych w narodzie w dziedzinie ducha. I niech kaznodzieja nie zapomina dziękowania za Boży Czyn wyzwolenia i za mocne rządy Jego.

Ale przede wszystkim zbliżamy się do Boga w modlitwie. O ile chodzi o formy nabożeństwa, Dr Marcin Luter zajął wobec toku nabożeństwa rzymsko - katolickiego stanowisko oszczędzające; uszanował formy. Zachować to, co jest zgodne z Ewangelją, to było jego hasłem. Opuścił jedynie część przygotowawczą obejmującą przygotowanie się samego duchowieństwa, pozostawiając to duchowieństwu, a w szczególności opuścił wszystko to, co Kościół Rzymsko-Katolicki odnosi do ofiarowania we mszy Ciała i Krwi Chrystusowej Bogu, a więc do powtarzania ofiary Chrystusowej. Reformacja na całej linji rozumiała i rozumie, że Chrystus raz na zawsze na krzyżu się ofiarował, a my we wszelkim nabożeństwie tę Jego ofiarę przypominamy i rozpamiętywamy, przez nią oczyszczamy się i umacniamy. Śmierć Jezusa Chrystusa jest naszą śmiercią, Jego zmartwychwstanie naszym zmartwychwstaniem i nowym życiem. Reszta stałych części nabożeństwa zachowanych przez Dra Lutra, to są starodawne teksty pierwszych wieków chrześcijaństwa, pochodzące, jak prefacja komunijna (W górę serca), z początków drugiego wieku po Chrystusie, mające nawet wzory w Piśmie świętym. Zachowujemy te teksty dla ich powagi biblijnej i dla tradycji przestrzeganej w Kościele chrześcijańskim. Stajemy u początków chrześcijaństwa, u samego Jezusa Chrystusa.

Nabożeństwo Kościołów Ewangelicko-Augsburskich i Kościoła Unii w Prusiech, po pewnym zaniedbaniu i upadku liturgii, już w pierwszej połowie XIX wieku wróciło do form i do toku nabożeństwa przejętego przez Dra Lutra z Kościoła Rzymsko-Katolickiego. Wrócił też do nich w drugiej połowie XIX wieku Kościół Ewangelicko - Augsburski w Królestwie Kongresowym. Częściowo już wróciły do niego zbory cieszyńskie. Kościół Ewangelicki Wyznania Augsburskiego i Helweckiego w Małopolsce natomiast dotychczas pozostał przy toku okrojonym z czasów oświecenia.

Zachodzi pytanie: Czyżby na tym polu nie należało zastosować

wezwania: Luterscy teolodzy na front! Czyżby Kościoły ewangelickie w Polsce w swoich zborach augsburskich nie mogły dojść przynajmniej w pewnej mierze do jednolitości? Mówimy dużo o objektywiźmie w nauce i w nauczaniu; czyż nie dostrzegamy tego objektywizmu w tradycją przekazanej formie o treści biblijnej, ewangelicznej?

Wiadomo dobrze, że luterskość zaznaczyła się w znakomitej mierze, a w stosunku do kierunku szwajcarskiego przede wszystkim w pojmowaniu Wieczerzy Pańskiej, w uznawaniu owej nawet realnej, cielesnej obecności Chrystusa. Mickiewicz wytyka za Franciszkiem Baaderem, filozofem - mistykiem (1765 — 1841), że Kalwin zaprzeczył rzeczywistej obecności Boga w Sakramencie Ołtarza. Czy i w tym względzie nie należy się pytać, gdzie są luterscy teolodzy.

Nabożeństwo ma także części niestałe, zmienne. Dotyczy to przede wszystkim modlitw. Dzisiejsze modlitwy agendarne są bądź starodawnego, bądź też nieraz najnowszego pochodzenia. Inaczej brzmią modlitwy Agendy Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej, przejęte w dużej mierze z Agendy Löhego i z Agendy bawarskiej, a inaczej modlitwy przez wielu dziś w Niemczech używanej Agendy „Evangelisches Kirchenbuch" D. Karola Arper i D. Alfreda Zillesen. Tam konfesyjny objektywizm, — tu poświęca się daleko więcej miejsca rzeczom człowieka; styl jednak prosty, piękny, posługujący się zdaniem krótkim, mową biblijną.

W owym konfesjonaliźmie można stosunkowo łatwo dojść do jednomyślności. W rzeczach ziemskich modlitwy nieraz stoją przeciw sobie. W mszale rzymskim pośród modlitw zmawianych w Wielki Piątek po przeczytaniu Pasji, znajduje się także modlitwa za imperatora rzymskiego; modlitwa ta w pozarzymskich Mszałach jest opuszczana. W Agendzie zaś Arpera i Zillesena w modlitwie na święto Gustawa Adolfa znajdują się zwroty: „Ty panujesz także nad garstkami, które mieszkają w rozproszeniu, i chcesz, żeby były zachowane i żeby przybyły. — „Polecamy Ci w szczególności naszych ewangelickich członków narodu w zie-

miach, które zostały od naszej Rzeszy *oderwane*. Ratuj zbory od upadku, pomóż uciskanym i prześladowanym wytrwać i wiarę zachować"[38]).

Jakież zadania otwierają się dla pracy nad Agendą chociażby jedynego Kościoła Ewangelicko - Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej. Modlitwę, uwzględniającą i dar Boży i Boży sąd, i ludzką wdzięczność i ludzkie potrzeby, można układać w pełnej jedności przed Bogiem, jedynie w duchu życzliwej współpracy duszpasterskiej.

Wreszcie owa wszystka inna praca i współpraca duszpasterska w codziennym spotykaniu się w domu, w biurze, w przedsiębiorstwie, na zgromadzeniach stowarzyszeń młodzieży, mężczyzn, niewiast, na stanowiskach kierowniczych, pośród małych i możnych, w rodzinach czysto ewangelickich i pod względem narodowości jednolitych, i w rodzinach wyznaniowo lub narodowościowo mieszanych, w zborze jednolitym lub zborze mieszanym, w stolicy, w mieście, na wsi, w środowisku przemysłowym, w szpitalach, w domu sierot i w domu starców, w potrzebach codziennych i w największej potrzebie.

Wszędzie szczególne zadania i to wszystko w Polsce w obliczu Boga i całego świata.

Polacy ewangelicy gotowi są złożyć przed całym światem wyznanie o tym, co ich wiąże z narodem polskim i z Polską. Poszliśmy za wołaniem narodu czasu niewoli do Boga i za owym wnikaniem duchowych wodzów narodu w istotę chrześcijaństwa i w znaczenie Słowa. Ojców, którzy nam przewodzili, czcimy i staramy się kroczyć ich drogami. Są nam drogie wszystkie ewangelickie ośrodki w Polsce. Ale szczególnie bliscy są nam ewangelicy polskiej mowy, gdziekolwiek się znajdują, w kraju, za granicą i za morzami. Oni stanowią zawiązek, jak na dziś, szczególny ośrodek krystalizacyjny Polskiego Kościoła Ewangelickiego. Bez względu na to, jak się inni ewangelicy w kraju, w szczególności członkowie peryferyjnych, kresowych ewangelickich kościołów w Polsce do narodu polskiego i do Polski ustosunkowali, Polacy ewangelicy winni na drogach wytkniętych i w pracy trwać. Ewangelia jest

drogą ku współżyciu i rzetelnej współpracy w duchu i w prawdzie. Śląsk, który zachował polski lud ewangelicki z czasów Piastów i częściowo wrócił do Polski, Śląsk, ta baszta narożna południowo - zachodnich rubieży Rzeczypospolitej, Śląsk z zalesionym Beskidem i kurzącymi kominami, jest nam szczególnie bliski i drogi. Jest Beniaminkiem w polskiej rodzinie; a że rodzina skupia się koło najmłodszego, to i Śląsk, Górny i Cieszyński, ze swej strony, niby koło Brackiej Strudni, Polskę skupia. Kościół Jezusowy na Wyższej Bramie w Cieszynie był także matką nietylko polskich ale i niemieckich ewangelickich zborów w Austrii przedwojennej. Słuszną też byłoby rzeczą, gdyby lud ewangelicki województwa śląskiego, należący dziś do dwóch odrębnych kościołów, znalazł się znowu, jak dawniej, w jednym kościele ewangelickim. Ślązacy i Mazurzy żyjący w rozproszeniu w różnych Kościołach i zborach ewangelickich, nawet ci, którzy zapomnieli o swoim pochodzeniu, winni być kwasem na dobry chleb. Na Wawelu czuwa duch. Idziemy z braćmi razem. Si Deus nobiscum, quis contra nos. Jeśli Bóg z nami, któż przeciwko nam.

Łączy nas Sprawa Boża. Albo, jeżeliby nas miało gorszyć to określenie, możemy użyć innego: Rządy Boże, Królestwo Boże; i już jesteśmy na swoim gruncie. Rządy zaś Boże bezsprzecznie są szersze i wyższe niż jakiekolwiek rządy na ziemi. Nawet chociażby Kościół Rzymsko - Katolicki lub jakikolwiek kościół ogarnął dosłownie cały okrąg ziemski i zaprowadził wszędzie jednolitą służbę Bożą, Rządy Boże, Sprawa Boża jest inna i ma inny, szerszy zasięg. Tym rządom Bożym służy i im się podporządkowujemy, pracę zaś w duchu Ewangelii rozpoczynamy od siebie i od własnego domu. Ma lud katolicki swoje miejsca pielgrzymek i cudowne obrazy, mamy my księgę narodów, Pismo święte, które od domu do domu, od strzechy do strzechy, świadczy o Jezusie Chrystusie, jedynym świętym, Zbawicielu i Panu, i przez Niego mocy dodaje.

Niech mi wolno będzie zakończyć słowem, jakie Tankred Canonico poświęca domowi Andrzeja Towiańskiego i w szczególności jego żonie [39]). „Życie Andrzeja Towiańskiego było najściślej zwią-

zane z misją jego. — „Mawiał: Starajmy się jedynie o to, aby w należnej czystości utrzymywać w sobie miłość, ofiarę, ogień Chrystusa, to życie wewnętrzne". Co do Towiańskiej Tankred Canonico tak pisze: „Celem jej spółki z mężem nie było szczęście osobiste, ale spełnienie się myśli Bożej na nim leżącej. Najwierniejsza towarzyszka, niosła mu ona aż do końca najdzielniejszą pomoc w najpokorniejszej i najskromniejszej formie. Obok szczerości i czystości duszy, dozwalającej przeniknąć ją odrazu aż do głębi, posiadała subtelne, szerokie a trafne, pokorne a pełne mocy uczucie; w każdej chwili, w każdej okoliczności czuło się gorejące w niej życie wewnętrzne, ogień dla prawdy i sprawiedliwości". — Mickiewicz dnia 12 maja 1847 r. wysłał do Towiańskiego list, który jest jak gdyby spowiedzią Mickiewicza w stosunku do Sprawy [40]. „To drgnięcie, któreś ofiarą twoją wywołał, Bogu tylko należne, w twoje ręce złożone, myśmy po nie sięgnęli". Mickiewicz żali się, że on sam i inni w kole powierzonych sobie urzędów w służbie Sprawy nie sprawowali we właściwym duchu. „Za chwilkę zapału okazanego w pobliżu ciebie, a niekiedy *udanego*, chcieliśmy to drgnięcie kupić. Błogosławieństwo twoje, spółka z tobą myśliliśmy, że daje nam prawo nad Ojczyzną naszą. — „Doszło było do tego, że wyzywający podobni stali się do słabnących tyranów, którzy tylko w krwawej kąpieli ciepło znajdują. Brano kąpiele ducha bratniego". W niespełna miesiąc później listem z dnia 8 czerwca 1847 r. Mickiewicz z Batignolles prosi szwagra Ferdynanda Gutta o wyjednanie u tego samego Towiańskiego przyjęcia dla generała Giedroycia, jego żony i chorego „na umyśle" syna. Towiański w rozmowach powtarzanych nieraz przez całe tygodnie, pomagał psychicznie podnieconym i złamanym do rozpoznania swoich własnych spraw i do odzyskania równowagi duchowej. Dziś powiedzielibyśmy, że uprawiał psychoanalizę duszpasterską i terapeutyczną.

Czy dojdziemy do rzetelnej duszpasterskiej współpracy w Kościele Ewangelicko - Augsburskim i pomiędzy kościołami ewangelickimi w Polsce? Przedstawieniem Towiańskiego i Mickiewicza chciałem choćby w skromnym zakresie przyczynić się do po-

znania w kołach ewangelickich w Polsce tej dziedziny polskiego życia duchowego, która bezsprzecznie czasu niewoli pobudzała i także w niepodległej Polsce w dalszym ciągu podnieca i w pewnej mierze niepokoi umysły i serca, dziedziny, która w rozwoju polskiej kultury niewątpliwie przedstawia się jako nowy początek, jako ważki czynnik ruchu, z którego Polska wyrasta, a która umysłom ewangelickim nie powinna być obcą. Jeżeli jeden z profesorów wykładających literaturę angielską zauważył, że nie można tej literatury wykładać bez głębszej znajomości Pisma świętego, to i my młodzieży sytej form a szukającej drogi do Pisma, i komukolwiek możemy powiedzieć, że jedynie Pismo otwiera nam drogę do wielkiej literatury polskiej [41]). Powiedział znawca tej literatury, że mogła ona być początkiem polskiej reformacji.

Czy dojdziemy do współpracy duszpasterskiej między światem germańskim i światem słowiańskim, między niemieckimi członkami kościołów ewangelickich w Polsce a tymi, którzy żyją Polską i tkwią w niej!

Należy uświadomić sobie, że i Polska ma swoją Golgotę i swoją Theologia crucis; że „droga krzyża", jak mówi Mickiewicz, „będzie zawsze jedyną drogą prawdy" [42]), a Polska na swoim odcinku też służy wielkiej Sprawie Bożej; i należy uświadomić sobie, że stolicą Polski jest Warszawa. Zresztą miłość ewangelicka, współpraca duszpasterska w Polsce niech będzie dobrowolna, nie przymusowa. W Biblii nasza siła, a sąd do Boga należy. Przed twe ołtarze zanosim błaganie... Jezus Chrystus wczoraj i dziś, tenże i na wieki.

OBJAŚNIENIA I UWAGI

[1]) V. Mojż. 1, 17.

[2]) Praca niniejsza jest rozwinięciem referatu wygłoszonego pod tym samym tytułem na zgromadzeniu Konferencji Warszawskiej księży pastorów Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej dnia 1 grudnia 1936 r. w Warszawie.

[3]) Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 3. wyd. tom XX, str. 256 n.

[4]) Kościół ewangelicki na Górnym Śląsku. Katowice 1936. Dr. Władysław Michejda: O prawa polskich ewangelików w Kościele ewangelickim na Górnym Śląsku, str. 30.

[4a]) Evangelisches Kirchenblatt. Monatsschrift für evangelisches Leben in Polen. Poznań 1933. Nr 8, str. 292.

[5]) Die evangelische Diaspora. Zeitschrift des Gustav Adolf — Vereins, Lipsk 1936. Zeszyt 1, str. 73.

[6]) Georg Loesche. Luther, Melanthon und Calvin in Osterreich — Ungarn. Tübingen 1909, str. 71.

[7]) Neue Evangelische Kirchenzeitung. Bielsko — Łódź 1937, Nr. 1. „Im Zeichen der neuen Kirchenordung", str. 2—3.

„Was wollen und fordern wir?

1. *Eine rechte Kirche!* — die Kirche, die sich ihres Wesens und ihrer Aufgabe als Kirche Christi bewusst ist und die, *gebunden allein an das Wort Gottes,* auf ihre *innere Freiheit und Selbständigkeit bedacht ist.* Eine Kirche, die gerade *als lutherische Kirche sich* aber auch *ihrer Verantwortung dem Volkstum gegenüber bewusst ist* und sich als *lutherische Volkskirche erweist und bewährt.*

„2. *Eine rechte Kirchenleitung!* — eine Kirchenordnung, die, getragen vom Vertrauen des Kirchenvolkes, imstande ist, den Frieden in der Kirche herzustellen und zu erhalten.

„*Untragbar* ist *eine Kirchenleitung*, die sich nicht auf das Vertrauen der Kirchenglieder stützt, welche nicht das Wohl aller Glieder der Kirche im Auge hat, sondern *eine Richtung bevorzugt,* welche den geschichtlichen Ursprung und die geschichtlichen Gegebenheiten in unserer Kirche nicht ehrt und ihnen nicht Rechnung trägt.

„Wir erstreben eine Kirchenleitung, die dafür Sorge trägt, dass man um der Treue willen zum angestammten Volkstum und für das pflichtgemässe Eintreten für dasselbe *in der Kirche nicht verleumdet und denunziert wird.*

„*Eine rechte Kirchenordnung!* — Die gegenwärtige Kirchenordnung weist Bestimmungen auf, die geklärt, andere, die weitergebildet werden müssen, ja manche müssen

um der Gerechtigkeit willen eine Abänderung erfahren. Wir erwarten, dass man sich in unserer Kirche je länger, desto mehr dem nicht verschliessen wird, und dass dadurch die Grundlage für eine rechte Befriedigung unserer kirchlichen Verthältnisse geschaffen wird".

[8]) Boy-Żeleński. Bronzownicy. Warszawa. 1929. str. 113. Wiadomości z Albumu Pszonki. Paryż 1845.

[9]) Realenzykl. für prot. Theol. und Kirche. 3 wyd. tom I. str. 198.

[10]) Tancred Canonico. Andrzej Towiański. Tłumaczenie z włoskiego. Turyn 1897. str. 7.

[11]) Tamże. str. 353 n. Dodatek.

[12]) Przyp. Sal. 23, 26.

[13]) Tancred Canonico. str. 8.

[14]) Andrzej Towiański. Wybór pism i nauk. Opracował Dr Stanisław Pigoń. Kraków, Biblioteka Narodowa Nr 8. str. 43—61.

[15]) Napoleona.

[16]) Pigoń, str. 65—69.

[17]) Adam Mickiewicz. Literatura słowiańska. Wyd. 3-cie. Poznań 1865. Rok czwarty. Lekcja 28. maja 1843, str. 140.

[18]) Lekcja 25. maja 1841, str. 338, 343, 344.

[19]) Może Hozjusz myślał o Grzegorzu z Żarnowca, z województwa krakowskiego.

[20]) Lekcja 28. maja 1841. str. 352.

[21]) Lekcja 29. czerwca 1841. str. 456, 458.

[22]) Dzieła wszystkie Adama Mickiewicza. Lwów. Altenberg. Tom XI. Listy i przemówienia, str. 270. List z 15. sierpnia 1841.

[23]) Tamże, str.271. Urywek z listu 18. sierpnia 1841.

[24]) Lekcja 1. lipca 1842, str. 320, 322.

[24a]) Lekcja 16. stycznia 1844, str. 35. Lekcja 7. lutego 1844, str. 58, 60, 62.

[25]) Str. 97, 100—102.

[25a]) Dzieła. Tom XII. Słowa 27. lutego 1847, str. 24—26.

[26]) Tamże. Słowa 9. marca 1847, str. 35.

[27]) Tamże. Słowa 3. kwietnia 1847, str. 42.

[28]) Tamże. Słowa 9. marca 1847, str. 36.

[29]) Tamże. Słowa 5 października 1847, str. 62.

[30]) Tamże. Skład zasad 29. marca 1848, str. 74.

[31]) Dr Stan. Pigoń. Wybór pism. str. 91—92.

[32]) Tamże. str. 93—103.

[33]) Tancred Canonico, str. 238.

[34]) Pigoń. Str. 118, 119, 123—124, 129.

[35]) Dzieła. Tom XII. Słowa 3. kwietnia 1847, str. 41—42.

[36]) Pigoń, str. 126.

[37]) Wykład 19. marca 1847, str. 100,101.

[38]) Evangelisches Kirchenbuch D. Karl Arper i D. Alfred Zillesen. Göttingen 1929. 5. wyd. Tom I, str. 179. „Du waltest auch über den Häuflein, die in der Zerstreuung

wohnen, und willst, dass sie bewahrt werden und herzukommen. — „Wir befehlen Dir zumal unsere evangelischen Volksgenossen in den Landen, die von userm Reiche gerissen sind. Rette die Gemeinden vor dem Untergang, hilf den Bedrückten und Verfolgten ausharren und Treue halten“.

[39]) Tancred Canonico. Str. 308, 318.

[40]) Dzieła. Tom XII, str. 45.

[41]) Dr Józef Ujejski. Dzieje polskiego mesjanizmu do powstania listopadowego włącznie. Lwów 1931. Autor wychodzi od mesjanizmu Starego Testamentu.

[42]) Wykład 6. grudnia 1842, str. 5.

Karolina Towiańska zmarła 28. kwietnia 1878, Andrzej Towiański 13. maja 1878 w Zurychu. W metrykach Zboru Ewangelicko-Augsburskiego w Wilnie nazwiska Maks nie znaleziono. Za wiadomość tę ks. seniorowi Z. Loppe w Wilnie serdecznie dziękuję.

Prof. D. Dr KAROL VÖLKER — Wiedeń [1]).

POLITYKA KOŚCIELNA STEFANA BATOREGO W POLSCE

Z okazji 400 rocznicy urodzin Stefana Batorego badania historyczne w ostatnich czasach zwróciły naszą uwagę na postać tego władcy. Niedawno temu Polska i Węgierska Akademia Umiejętności wspólnie wydały Księgę Pamiątkową ku czci tego właściwie pierwszego króla elekcyjnego Polski. Lata jego panowania stanowią poniekąd punkt szczytowy dziejów polskich — może i z powodu polityki kościelnej Batorego. W ocenie tej polityki zapatrywania są jednak rozbieżne. Jedni chwalą tolerancję Batorego, drudzy podkreślają jego przyjaźń dla Jezuitów, przez co skutecznie umożliwił i przygotował kontrreformację. Który z tych dwóch poglądów jest słuszny? Czy nie należy spoglądać na ustosunkowanie się króla Batorego do kwestii kościelnej z innego jeszcze punktu widzenia?

---

*) Wyklad gościnny: „Polityka kościelna Stefana Batorego w Polsce" wygłoszony został przez prof. Völkera dnia 6 lutego 1936 r. na Uniwersytecie J. P. w Warszawie w języku niemieckim. Przełożył go na język polski prof. Kesselring. D. Dr. Völker, prof. zw. teologii historycznej na Wydziale Teol. Ewang. we Wiedniu, członek koresp. Polskiej Akademii Umiejętności, pochodzi z Małopolski, ur. 1886 r. we Lwowie. Jest on autorem szeregu prac, w których przedstawił zagadnienia polskiego ewangelicyzmu i polskiej reformacji. Z najważniejszych wymieniam następujące: 1) Der Protestantismus in Polen auf Grund der einheimischen Geschichtsschreibung, Lipsk, 1910, str. 238; 2) D. Kampf d. Adels gegen die geistliche Gerichtsbarkeit in seiner Tragweite für die Reformation in Polen, Lipsk 1921, str. 11; 3) Die Kirchenpolitik Sigismund Augusts in Polen, Innsbruck 1929; 4) Toleranz u. Intoleranz im Zeitalter der Reformation, Lipsk 1912, str. 279; 5) Die Kirchenpolitik der Jagiellonen, 1928 (: referat wygł. na międzynarodowym Kongresie historyków w Oslo); 6) Consensus Sendomirensis, Conf. Bohemica und Union in Preussen, 1921; 7) Kirchengeschichte Polens, Berlin 1930, str. 337. Jako współpracownik wielu pism i periodyków naukowych, teologicznych i historycznych, wydawca rocznika „Tow. dla historii protestantyzmu w Austrii", stale i bezstronnie śledzi i przedstawia rozwój i postęp polskiej nauki historycznej, omawiając zwłaszcza publikacje z dziedziny historii Kościoła i Reformacji w Polsce.
(P. T.)

Polityka kościelna Jagiellonów dążyła ku temu, by przez wyrównanie i usunięcie tarć wyznaniowych zapewnić krajowi spokój na wewnątrz i bezpieczeństwo na zewnątrz. Z tego powodu nie popierali papieskich starań unijnych. Po niepowodzeniu Unii Florenckiej (1439) Jagiellonowie odnosili się do grecko-prawosławnego kościoła w dalszym ciągu jako do odrębnej i samodzielnej społeczności kościelnej, rządzącej się własnymi prawami.

W miarę, jak ruch ewangelicki, reformacyjny przybierał stałe formy kościelne, dwaj ostatni Jagiellonowie nie tylko nie zwalczali protestantyzmu, przeciwnie nawet zapewnili mu pewną podstawę prawną. Przy tym podkreślali jednak swoją bezwzględną przynależność do kościoła rzymsko-katolickiego. Jeśli Unia Lubelska 1569 r. mogła przyjść do skutku, przez co luźne części Państwa zespolone zostały w jedną całość, to należy to przypisać polityce kościelnej Zygmunta Augusta. Szlachta polsko-litewska pod wpływem tej polityki króla i po jego śmierci nie odstąpiła od tych zasad, czego dowodzi Konfederacja Warszawska z 28 stycznia 1573 r.

„Dissidentes de religione" gwarantowali sobie wzajemnie wolność wyznania i sumienia, domagając się od królów w przysiędze koronacyjnej ślubowania, że pokój między dysydentami będzie zachowany.

Stefan Batory przybył do Polski z Siedmiogrodu, gdzie skutkiem politycznego położenia tego kraju kwestia wyznaniowa w ten sposób została rozwiązana, że rzymski katolicyzm, luteranizm, kalwinizm i unitaryzm zostały „recypowane" jako wyznania równouprawnione. Grecko-prawosławny kościół, do którego należała ludność rumuńska, pozostająca w stanie społecznej niewoli, był tolerowany, aczkolwiek nieraz stawiano mu trudności. Tej linii wytycznej trzymał się Stefan Batory.

W tych warunkach kandydatura Batorego w Polsce nie natrafiła na żadne wyznaniowe zastrzeżenia ze strony ewangelików i schizmatyków.

Większość katolików zapisała na korzyść Batoremu to, że w bardzo trudnych warunkach wytrwał przy papieżu. Podczas gdy na

Henryka Walezjusza przy koronacji musiano wywrzeć nacisk, by złożył t. zw. „przysięgę dysydentów", Batory złożył tę przysięgę bez wahania. Przez akces króla Konfederacja Warszawska dopiero otrzymała moc prawną.

Ponieważ położenie, w którym poszczególne jednostki kościelne, odpowiednio do swoich zasad i cech starały się unormować swój stosunek do Państwa, było różne, wskazane będzie ustosunkowanie się Batorego do tych chrześcijańskich społeczności kościelnych przedstawić oddzielnie. Z tego punktu wyjścia poprowadzić można ogólne linie wytyczne, umożliwiające ocenę polityki kościelnej Batorego w całokształtcie.

Do prawosławnego kościoła na wschodzie Państwa ciągle jeszcze zaliczały się czołowe rodziny magnackie, które posiadały nietylko rozległe posiadłości ziemskie, ale odgrywały i w życiu politycznym miarodajną rolę.

W ciągu lat utrudnienia i dyskryminacje szlachty schizmatyckiej wobec prerogatyw szlachty rz.-katol. zostały usunięte. Zygmunt August na mocy przywilejów z 26 czerwca 1563 r. i 1 sierpnia 1568 postanowił: „że do wszystkich urzędów i godności odtąd mają być dopuszczeni nie tylko należący do kościoła rzymsko-katolickiego, ale całe chrześcijańskie rycerstwo i szlachta odpowiednio do swoich zasług". Przy układach unijnych w Lublinie 1569 r. odnowiono to przyrzeczenie. Batory, obejmując rządy, ślubował dotrzymać już przed nim przyznanych przywilejów.

Propozycją nuncjusza Bolognettiego w r. 1584, poprzeć jego starania o połączenie kościoła schizmatyckiego z rz. katolickim Batory nie zajął się bliżej. Kiedy prawosławna ludność sprzeciwiała się wprowadzeniu kalendarza Gregoriańskiego, uważając to za niezgodne z zapewnioną jej wolnością wyznaniową, Batory 26 stycznia 1584 wydał wszystkim placówkom urzędowym polecenie, aby nikomu nie przeszkadzano obchodzić święta wedle starego kalendarza. „Wyznawcy greckiego obrządku, dodał, nie mogą bez zgody ich patriarchy być zniewoleni do reformy kalendarza". Władzom przy tej okazji polecił czuwać, „aby między dysydentami we wierze i nabożeństwie panowały pokój i zgoda".

Przy obsadzeniu stolic biskupich nadarzała się królowi możność oddziaływania na wewnętrzne sprawy prawosławnego kościoła. Przy tym wchodziły w rachubę inne jeszcze czynniki: ekumeniczny patriarcha, metropolita kijowski, szlachta i przełożeni wielkich klasztorów. Ostateczna decyzja leżała jednak w rękach króla. Za panowania Batorego przypadło obsadzenie metropolii kijowskiej i biskupstwa w Łucku. W Kijowie nastąpiło to obsadzenie dwukrotnie.

W obu wypadkach rozchodziło się o zamianowanie piastujących urzędy jeszcze za życia ich poprzedników. W Kijowie sędziwy metropolita Jonasz Protaszewicz przekazał świeckiemu szlachcicowi Eliaszowi Kuczemu zarząd dóbr metropolitalnych przy czym równocześnie upatrzono go jako następcę w urzędzie arcybiskupim. Batory uznał ten układ dnia 23 września 1576 r. przy czym polecił przyszłemu metropolicie „sprawować urząd swój zgodnie ze zwyczajami starego greckiego kościoła". Kiedy Protaszewicz, który udzielił Kuczemu sakry biskupiej, w 6 miesięcy później umarł, poprosił król Stefan ekumenicznego patriarchy o błogosławieństwo dla zatwierdzonego już następcy, „oświadczając, podobnie jak jego poprzednicy, zwyczajną podziękę". Powołanie Kuczego okazało się bardzo pomyślnym. Mniej pomyślnym natomiast był wybór jego następcy. Przeciwko Onezyforowi Piotrowiczowi Diewoczce, który po śmierci Kuczego 1579 r. wstąpił na stolicę metropolitalną w Kijowie, wnet poczęły wpływać skargi z powodu jego nagannego życia i zaniedbywania spraw duchownych, co w następstwie w r. 1589 za panowania Zygmunta III doprowadziło do złożenia metropolity z urzędu. Podczas gdy Batory przeciwko metropolicie Dziewoczce nie wystąpił, zmusił on w lutym 1583 r. biskupa Łuckiego Jana Jonasza Krasienskiego do opuszczenia kraju, kiedy ten w zupełnie niekościelny sposób przemocą chciał zagarnąć dobra klasztorne. Na jego miejsce powołał Batory dotychczasowego biskupa w Pińsku Cyryla Terleckiego, który uporządkował zabagnione stosunki tej diecezji. Postępowanie Batorego przy obsadzeniu wolnych stolic biskupich prawosławnych wskazuje, że zdawał sobie dokładnie sprawę z trudności,

w których kościół prawosławny się znalazł skutkiem postępowania pewnej części swoich przywódców nie licującego z ich powołaniem. Z drugiej strony jednak usiłowaniom świeckiej i duchownej szlachty, zagarnąć dobra klasztorne, nie przeciwstawiał się król dość stanowczo.

Zasadniczo Batory w swojej polityce kościelnej w stosunku do swoich prawosławnych poddanych nie oddalał się od obranej przez Jagiellonów linii. To spowodowało, że prawosławna szlachta w walkach przeciwko Moskwie mimo wspólnoty wyznaniowej z wrogiem stanęła jednak po stronie króla. Równocześnie Batory nic prawie nie uczynił dla coraz pilniejszego odrodzenia wewnętrznego życia prawosławnego kościoła. Należy jednak mieć na uwadze to, że reforma kościelna nie należała do uprawnień króla, który nie chciał przekroczyć swojej kompetencji, aby nie doznać trudności ze strony tych, którzy wykorzystali niezdrowe stosunki. Z tych samych względów nie zgodził się Batory na stare żądania prawosławnych, by przynajmniej ich metropolita został powołany do Senatu, nie chcąc zaniepokoić rz. katol. episkopatu. „Pokoju dysydenckiego" dotrzymywał w stosunku do prawosławnych.

Nie inaczej odnosił się król i do protestantyzmu. W przeciwieństwie do Siedmiogrodu w Polsce stan prawny protestantów nie był jasno określony. Postanowienia „pokoju dysydentów", zaprzysiężonego przez władców, były raczej negatywnej aniżeli pozytywnej natury. Brakowała, w innych krajach jasno wyrarżone dopuszczenie wzgl. zgoda na jedno z ewangelickich wyznań. Wyjątek zrobił Zygmunt August w miastach Prus Polskich, gdzie zgodnie z panującymi tam stosunkami w 1557 r. wyraźnie dopuścił Augustanę. Pokój dysydencki zawierał przyrzeczenie króla, nie dopuścić do ucisku ewangelickiego kościoła. Batory najzupełniej temu zadość uczynił. Uchwały Synodu prowincjonalnego w Piotrkowie (1577), który usiłował nakłonić króla do zniesienia Konfederacji Warszawskiej, nie zmieniły jego postanowienia. Nawet najostrzejsze wycieczki, mające za cel wykazać, że „owa Konfederacja skierowana jest przeciwko Bogu i szkodliwa dla pokoju i jedności wyznaniowej", spełzły na niczym. Dnia 27 październi-

ka 1578 r. wydał Batory ostre upomnienie i zastrzeżenie przeciwko burzycielom pokoju, którzy napadli na ewangelicki dom modlitwy w Krakowie. Pod groźbą kary śmierci zabronił wszelkie tumulty z jakiegokolwiek prywatnego, publicznego albo religijnego powodu. Podobnie postąpił i we Wilnie 1581 r. W Toruniu nie zgodził się na życzenie biskupa Piotra Kostki w sprawie kościoła Św. Piotra, który ten chciał odebrać luteranom. Rozwiązał kwestię sporną w ten sposób, że oba wyznania miały używać tego kościoła. Przy swoim pierwszym pobycie w Toruniu 2 września 1576 r. król wspomniał na pierwszym miejscu „o wykonywaniu zasad augsburskiego wyznania”, jednakowoż zaraz po tym dodał, „że kościół katolicki w tych kościołach, które do niego należą, będzie chroniony przed każdą napaścią i każdym uroszczeniem”. Jakkolwiek Gdańsk nie uznał Batorego jako króla, z okazji układu pokojowego z tym miastem zatwierdził nieograniczoną wolność luterskiego nabożeństwa.

Batory również nie wykluczał ewangelików z wysokich urzędów państwowych. Powierzchowny wgląd w bynajmniej nie całkowity spis protestanckich senatorów i dostojników — spis taki zawdzięczamy Henrykowi Merczyngowi — wykazuje, że król nawet nie myślał o pomijaniu szlachty ewangelickiej. Za jego panowania 6 protestantów zostało mianowanych wojewodami, 22 kasztelanami. Kalwin Mikołaj Radziwiłł Rudy i Krzysztof Radziwiłł byli hetmanami, królewskim sekretarzem 1579 r. mianowany został ewangelik: Jan Drohojowski.

W tych warunkach epoka Batorego dla protestantyzmu w Polsce była okresem, który już później nigdy więcej się nie powtórzył. Konfederację Warszawską ze strony państwa zrozumiano w sensie pełnej wolności wiary i sumienia dla Ewangelików. Dla sprawy rozbudowy kościołów ewangelickich w Polsce pomyślną była jeszcze i ta okoliczność, że obowiązywała Ugoda Sandomierska. Na wspólnym Synodzie Generalnym w Piotrkowie 1578 r., w Włodzisławiu 1583 wyrażano zdecydowaną wolę według Ugody Sandomierskiej ugruntować żywotne interesy całego protestantyzmu polskiego. Uchwały dotyczące zachowania urowej karno-

ści kościelnej, rozbudowy szkolnictwa, wykształcenia przyszłych duchownych i i. powzięte zostały z myślą stworzenia czegoś trwałego. Przy tym jednak można wyczuć obawę przed nieustannymi atakami ze strony rz. katol. kościoła. „Szlachta i kaznodzieje Krakowskiego Małopolskiego Zgromadzenia" otrzymali listowne wezwanie, „skierować do J. M. Króla pismo z wnioskiem o powstrzymanie ucisku chrześcijańskich zborów i innych niebezpieczeństw".

W istocie położenie protestantów w porównaniu z poprzednią sytuacją zmieniło się zupełnie. Podczas gdy za Zygmunta Augusta protestantyzm był stroną atakującą a rzymski katolicyzm znajdował się w defenzywie, za panowania Batorego położenie i role zupełnie się zmieniły. Katolicyzm przeszedł do ofenzywy. Kościołowi rzymsko katolickemu, który dzięki Soborowi Trydenckiemu i Jezuitom doznał wzmocnienia, nie rozchodziło się przy tym tylko o Polskę i Litwę. Z tych krajów miały w miarę możności ruszyć siły na podbój północnego protestantyzmu i wschodniego prawosławia. Od stanowiska, które w tych sprawach zajmie król polski, niezmiernie wiele zależało.

Batory był katolikiem z przekonania. Wiadomość, którą i Walerian Krasiński przyjął, że król Stefan z chwilą powołania na tron polski przyjął katolicyzm, nie odpowiada prawdzie. Pochodził z węgierskiej rodziny szlacheckiej Batory de Somlyo, która nie porzuciła starego kościoła. Sceptycyzmu okresu Odrodzenia, który cechował Zygmunta Augusta, u Batorego nie spotykamy. Należy on do tego pokolenia władców, którzy pozytywnie ustosunkowali się do katolickiego kościoła, nie kierując się jednak, jak to miało miejsce u Zygmunta III, wyłącznie jego interesami.

W urzędowych stosunkach z Kurią i w odniesieniu Batorego do Jezuitów występuje wyraźnie jego katolickie przekonanie.

Stolica rzymska początkowo zajmowała wobec Batorego stanowisko negatywne. Po ucieczce Henryka Walezjusza otrzymał nuncjusz Laureus instrukcję, poprzeć kandydaturę Maksymiliana. Przeciwko Księciu Siedmiogrodzkiemu podniesiona jego ustępliwość wobec „kacerzy" i stosunek zależności od konstantynopolitańskiego suzerena. Jednak po krótkim czasie udało się królowi

usunąć nieufność i zastrzeżenia przeciwko niemu powstałe w Rzymie. Już 22 października 1578 nuncjusz Caligario wychwalał przychylne ustosunkowanie się króla do kościoła katolickiego. 17 listopada t. s. roku donosi: „Batory podczas swojej ostatniej bytności w Krakowie wysłuchał Mszę św. z wielką żarliwością, ucałował relikwie św. Krzyża i z odkrytą głową wziął udział w procesji". Następca Kaligariego, Albert Bolognetto, pisze 11 kwietnia 1582 r., że król po zdobyciu Łotwy w jedynym kościołku w Rydze, którego „heretycy jeszcze nie sprofanowali", kazał odprawić uroczyste nabożeństwo dziękczynne. Kuria dla tych faktów zmieniła wobec Batorego swój dawny pogląd. Z uwagi na „niezwykłą gorliwość Batorego" udzielił papież Sykstus V 18 lipca 1586 r. królowi i całemu krajowi wielkiego błogosławieństwa. Przy tym papież zdawał sobie dokładnie sprawę, że w decydujących momentach Batory pójdzie drogą, przez siebie obraną.

O jego pozytywnym ustosunkowaniu się do katolicyzmu świadczy najlepiej ten fakt, że przy każdej nadarzającej się sposobności nawiązywał stosunki z Zakonem Jezuitów, owymi protagonistami kontrreformacji. Dopiero w czerwcu 1577 Zakon Jezuitów wystąpił z wyczekującej roli. Na jego deklarację lojalności król natychmiast kazał zakonowi oświadczyć, że dołoży wszelkich starań, by rozszerzono chwałę Imienia Bożego. Dodaje przy tym: „Ponieważ dla osiągnięcia tego celu jest mi Wasz Zakon potrzebny, z największą ochotą bardziej czynami aniżeli słowami pragnę tego dowieść". Po tych słowach Batory zaraz mówi: „że poprzednio będzie musiał uporządkować sprawy państwowe i sprowadzić wszystko do upragnionego pokoju". Z politycznych powodów nie zaprzedał się w zupełności Zakonowi, ale zapewnił go o jak najdalej idącym swoim poparciu. Za czasów Zygmunta Augusta Jezuici usadowili się w Polsce, ale dopiero za Batorego rozszerzyli pole swojej działalności.

Ich bazą operacyjną były Kolegia, przez które oddziaływali na szerokie warstwy społeczeństwa. Przy zakładaniu tych Kolegiów popierał Batory Jezuitów bardzo wydatnie. Już dnia następnego po zdobyciu Połocka doniósł ówczesnemu rektorowi domu Jezui-

tów w Wilnie, Piotrowi Skardze, że jego zamiarem jest, tu, na ziemiach, nad którymi kościół prawosławny sprawował duchowną władzę, założyć Kolegium. W akcie erekcyjnym z 20 stycznia 1582 r. Batory mówi między innymi, „że pragnie Kościołowi, w którym się urodził i wychowany został, przyznać w zdobytym kraju posiadłości, aby cały naród, pogrążony w błędach, szyzmach, barbarzyństwie i nieświadomości spraw boskich, i wszyscy, którzy porzucili drogę prawdy, tym łacniej sprowadzeni zostali do jedynej owczarni Chrystusowej i do Jego widomego namiestnika". Darowiznę Prymasa Gnieźnieńskiego, Stanisława Karnkowskiego, dla Kolegium Jezuitów w Lublinie, król zatwierdził następującymi słowami: „Jezuici pracują zbawiennie dla Państwa, udzielając młodzieży i narodowi nauk w prawdziwej pobożności". Kolegium Wileńskie podniósł Batory 7 lipca 1578 r. do godności Akademii z prawami i przywilejami wszechnicy krakowskiej, „aby Akademia stała się głównym centrem wiary katolickiej dla Północy".

Przy oświadczeniach tego rodzaju król mimo woli używał zwrotów używanych przez Jezuitów. Jeśli w życiu publicznym w danym wypadku nawet kierował się innymi rozważeniami, to jednak przytoczone te oświadczenia dowodzą wewnętrznego zobowiązania i przychylnego ustosunkowania się do celów Zakonu Jezuitów.

Dla stwierdzenia faktycznego stanu ponadto to jest charakterystyczne, przywódcy Jezuitów, których nazwiska nierozdzielnie są związane z ideą polskiej kontrreformacji, nie za Zygmunta III, ale już za Batorego wypływają.

Późniejszy, wpływowy kaznodzieja nadworny pierwszego polskiego monarchy z domu Wazów, Piotr Skarga, cieszył się nieograniczonym zaufaniem Batorego, który za jego przyczyną dokonał poprzednio wymienionego podniesienia Kolegium Wileńskiego do stopnia Akademii. Znanego tłumacza Biblii i autora postyli, cenionego w szerokich kołach Jakuba Wujka powołał król jako wychowawcę swego bratanka Zygmunta, późniejszego księcia Siedmiogrodzkiego. Benedykt Herbest, który zasłynął jako autor licznych prac i wychowawca, już w okresie Batorego mógł wskazać

na liczne owoce swojej działalności. Cały szereg konwersji wpływowych protestantów wstępujących do kościoła katolickiego, jak n. p. córki Mikołaja Radziwiłła i wojewody Hieronima Siemianowskiego, jest jego dziełem. Stanisław Warszewicki, który po swoim powrocie z Swecji, gdzie uprawiał propagandę katolicką, 1583 został zamianowany rektorem Kolegium Jezuitów w Lublinie, następnie prokuratorem prowincji Polskiej w Rzymie, w tym samym czasie wybił się na naczelne miejsce. Co powiedziano o czterech czołowych działaczach Zakonu Jezuitów, to odnosi się w równej mierze i do innych wybitnych przedstawicieli pierwszej generacji Jezuitów w Polsce, jak Jakuba Szafarzyńskiego, Marcina Lanterny, Szymona Grodzickiego i i. Za Batorego przygotowano dla Jezuitów odpowiednie pole działania i pomyślne warunki wydajnej pracy.

Mimo to król nie dał się przez Jezuitów nakłonić do zerwania Konfederacji Warszawskiej. Jednak nic z jego strony nie nastąpiło, by usunąć zawarte w niej niejasności. Batory spokojnie się przypatrywał, jak na Sejmach prowadzono pertraktacje między wysokim Duchowieństwem Katolickim a Szlachtą w sprawie dziesięcin, jurysdykcji duchownej i innych spornych spraw, które istniały między jednym a drugim obozem i uniemożliwiały zgodę. A ta przecież była warunkiem wyjaśnienia prawnego położenia Ewangelików. Na Sejmie w Warszawie 1585 sam Batory przyczynił się do zaognienia stosunków, oświadczając, że na podstawie prawa patronatu, którego się domaga szlachta dla siebie, czuje się uprawniony w królewskich miastach: Warszawa, Poznań i Kalisz utrzymywać jedność wyznaniową katolicką. Wprawdzie nie skorzystał z tych praw, ale pozostało wrażenie, że król sprzyja i popiera moralnie kontrreformatorskie prace w kraju.

Obraz polityki kościelnej Batorego nie byłby zupełny, gdybyśmy nie uwzględnili ustosunkowania się jego do propagandy misyjnej Kurii w pozostałych częściach Państwa, pozostających pod jego wpływem.

Za Zygmunta Augusta przyłączono ważne części Inflant do Korony Polskiej. Jednak dopiero za panowania Stefana Batorego

cały ten obszar pokojem z 1582 r. w Jamie Zapolskim na stałe został wcielony do Polski. Przywilejem Zygmunta 1561 r. ostatni Jagiellończyk przyznał wyznaniu luterskiemu jako panującej w tym kraju religii jej prawa. Batory również Konstytucją 1582 r. stan ten zatwierdził, zaznaczył jednak w dotyczącym dokumencie: „że wyznanie augsburskie zostało tam wprowadzone po religii katolickiej”, przez co podkreślił, że jego wolą jest, by i prerogatywy dawnego kościoła zostały w mocy. I rzeczywiście dążył do odnowienia rzymskiego katolicyzmu na ziemiach inflanckich.

W poprzednio wymienionej Konstytucji zarządził restytucję biskupstwa w Wenden, w Rydze przyznał katolikom kościół św. Jakuba, klasztor Cystersów i kościół św. Marii Magdaleny, w Dorpacie kościół św. Katarzyny i klasztor św. Brygidy. W tych dwóch ostatnich miejscowościach założył Kolegia Jezuitów. Przez zamianowanie namiestnikiem biskupa Wileńskiego, Jerzego Radziwiłła, który nie ukrywał swego antyprotestanckiego usposobienia, przez powołanie proboszcza katedralnego Ottona von Schenking, niegdyś luteranina a teraz katolickiego fanatyka, na stolicę biskupią w Wenden, przez popieranie Jezuitów, którzy od razu rozpoczęli gorliwie akcję nawracania — Batory w tym celu 1582 r. pozostawił Piotra Skargę w Rydze — stwierdził król, jak poważne były jego starania wzmocnić rzymsko-katolicki kościół w tej prowincji swego państwa. Z wszystkich tych na rzecz starego kościoła dokonanych postanowień jasno można poznać, że nie rozchodziło się Batoremu tylko o wskrzeszenie kościoła, w którym sam tkwił, ale wprost o poparcie antyreformacyjnych dążeń. Nie zważając na poruszenie, które z tego powodu w kołach luterskiej ludności powstało, zarządził wprowadzenie gregoriańskiej reformy kalendarza.

W Siedmiogrodzie również Batory z Polski starał się wzmocnić katolicyzm. Bratu swemu Krzysztofowi, którego zostawił w Siedmiogrodzie jako zastępującego go tam wojewodę, polecił 1579 r. delegację Ojców Jezuitów, która niebawem doszła do wpływów na dworze wojewody.

W Kolosmonaster, Klausenburgu i Weissenburgu powstały Ko-

legia jezuickie, które przez króla hojnie zostały wyposażone. Sejm w Mediasz (1588) spowodował ich usunięcie, jednak sam fakt wprowadzenia Jezuitów do kraju i poparcie katolicyzmu mimo niepokojów i poruszenia, które z tego powodu w Siedmiogrodzie powstało, świadczy o gorliwym usposobieniu króla.

Jak powszechnie wiadomo, Jezuita Antonio Possevino podjął się zadania w Szwecji i Rosji działać na rzecz przyłączenia się tych krajów do Stolicy Papieskiej. Ciężkie położenie, w którym znalazł się Jan Groźny, skutkiem natarcia Batorego, wykorzystała polityka papieska, aby za pośrednictwem króla polskiego pozyskać Jana dla Unii. Również pokładała wielkie nadzieje w królu szwedzkim Janie III. Batory dopuścił Possevina do pertraktacji pokojowych z władcą rosyjskim i nie sprzeciwiał się temu, że mężowie zaufania, jak jezuita Warszawicki, Wysocki, Nikowicz, Rakowski uprawiali w Szwecji propagandę katolicką.

W wewnętrzne sprawy państwa północnego Batory tak samo się nie mieszał, jak mimo interwencji Grzegorza XIII nie odstąpił od swych zdobywczych planów wobec Moskwy. Następca Batorego, Zygmunt III, pragnął pozyskać szwedzką i rosyjską koronę, aby w ten sposób przysłużyć się równocześnie i interesom rzymskokatolickim. Plan się nie udał i Polska wdała się w beznadziejne walki, przez co poczęła się zsuwać z wyżyn dotychczasowych.

Co do wewnętrznego ustosunkowania się do tych idej, które się narzucały jego następcom, Batory bynajmniej nie szedł inną drogą. Jednak przede wszystkim był mężem stanu, który dla celów ideologicznych nie narażał Państwa na obciążenie, któremu nie mogłoby podołać.

Za panowania Batorego właściwie przygotowywano teren dla kontrreformacji za Zygmunta III. Król Stefan, mimo katolickiego przekonania, prowadził taką politykę kościelną, że zarówno protestanci jak i prawosławni uważali go za obrońcę swojej wolności. Umiejętnie potrafił pokonać różnice na pozór nie dające się uzgodnić i w ten sposób zapewnił Państwu za czasów swego panowania okres rozwoju.

Ks. Dr KAROL WOLFRAM.

KAZANIE NA GÓRZE

CZĘŚĆ II, 1. EGZ. MAT. 6, 1—10

WSTĘP

W drugiej połowie poprzedniego, piątego rozdziału ewangelii Mateusza, a pierwszego „kazania na górze", była mowa o „wyższej sprawiedliwości", jakiej domagał się Jezus, o zakonie Bożym, ujętym w całkowitej jego głębi, o etyce, obowiązującej w dziedzinie współżycia prywatnego, rodzinnego i społecznego; w pierwszej połowie rozdziału szóstego, który obecnie zamierzamy wyjaśnić, będziemy słyszeli o prawdziwej, aktywnej pobożności, o szczerej służbie Bożej, konkretnie się wyrażając, o najważniejszych objawach praktycznego, religijnego życia. Należało by oczekiwać, że pierwszy rozdział „kazania", zajmując stanowisko wobec zakonu, rozpocznie od pierwszej części dekalogu, od omówienia religijnych obowiązków uczniów Jezusa: jak mają się modlić, jak wzywać imienia Bożego, jak prosić i dziękować, jak składać ofiary i jałmużny, jak świętować i pościć. Wbrew oczekiwaniom, wymieniony pierwszy rozdział rozpoczął od drugiej części dekalogu, traktującej o obowiązkach ludzi względem siebie. Co zostało opuszczone, a w najlepszym razie tylko dotknięte w rozdziale piątym, to porusza i rozwija rozdział następny, szósty ewangelii Mateusza. Rozdział szósty wraca do pierwszej części dekalogu i, analogicznie do zasadniczej myśli pierwszych trzech przykazań, charakteryzuje na tle błędnej pobożności żydowskiej prawdziwą pobożność zboru chrześcijańskiego.

Pobożność żydowska była charakteru rytualno-nomistycznego

i polegała na składaniu ofiar, słuchaniu zakonu, posłuszeństwie wobec jego przykazań, wyznaniu wiary, modlitwie i błogosławieństwie [1]). Ten charakter utrzymała do roku 70 po Chr., do czasu definitywnego zburzenia świątyni Jerozolimskiej. Po roku 70 składanie ofiar ustało. Zasadniczym znamieniem pobożności żydowskiej w ciągu całych wieków, zwłaszcza w czasach Jezusa, była dążność do osiągnięcia o własnych siłach dostatecznej ilości zasług wobec Boga, a zatem zagwarantowania sobie zbawienia. To nie znaczy, że pobożne życie żydostwa upływało tylko i wyłącznie pod hasłem „dzięki własnym siłom, przez własną moc", gdyż nuta pomocy i łaski Bożej w dziele pozyskania sprawiedliwości dźwięczała dość mocno, ale dowodzi, że czynnik własnych, indywidualnych wysiłków oraz zasług dominował w pobożności żydowskiej i rozstrzygał o jej istocie. Człowiek mógł spełnić według teorii tej pobożności objawioną wolę Bożą, a zatem osiągał „sprawiedliwość z zakonu", na podstawie czego Bóg go na sądzie ostatecznym „usprawiedliwiał", konkretnie rzecz ujmując, obdarzał życiem wiecznym.

Pobożność żydowska uzewnętrzniała się aktywnie i realnie w wielu formach, ale przede wszystkim w trojakiej: jałmużnie, modlitwie i poście. Jałmużna, modlitwa i post stanowiły główne filary pobożności synagogalnej, świadczyły o prawomyślności i zelotyzmie i występowały łącznie w religijnej świadomości zbiorowego żydostwa oraz w praktycznym życiu jednostki. Za najlepszy tego dowód może posłużyć chociażby ewangelia Mateusza 6, 1—18, gdzie wymienione objawy pobożności są kolejno rozpatrywane. Po upadku południowego królestwa i zburzeniu świątyni Salomonowej przed emigracją żydowską w Babilonii stanęło uporczywe pytanie: czym zastąpić ofiarę, która dotychczas umożliwiała dostęp do Jahwy, odpuszczenie grzechów i pojednanie z Bogiem i jak osiągnąć stan łaski oraz dziecięctwa Bożego? I na to pytanie udzielono na podstawie pism proroków i psalmów omal jednomyślnej odpowiedzi: miłosierdzie, dobroczynność, modlitwa, post względnie pokuta mogą zastąpić ofiarę i pojednać człowieka z Bogiem. To postanowienie i rozstrzygnięcie znalazło

zrozumienie i uznanie ze strony całej emigracji żydowskiej, która skupiła się w synagogach i zorganizowała religijne życie na podstawie nowych zasad ideologicznych i stosownie do nowego układu społeczno-politycznego. Po powrocie z niewoli i zamieszkaniu w Judei, odbudowano świątynię i wznowiono składanie ofiar, ale religijno-kulturalną zdobycz emigracji w postaci synagogalnego nabożeństwa utrzymano i nadal rozwijano. Oprócz świątyni Jerozolimskiej, gdzie składano ofiary i modlono się, powstawały na terenie Palestyny, a i poza jej granicami, w ośrodkach o liczniejszym skupieniu Żydów, synagogi, w których koncentrowało się życie religijne tamtejszego żydostwa, w których modlono się, czytano i wyjaśniano Słowo Boże, wyznawano wiarę i udzielano błogosławieństwa.

Jak już zaznaczyliśmy, głównymi filarami tego nowo-wzniesionego gmachu pobożności synagogalnej, były: jałmużna, modlitwa i post. Bogobojny Żyd starał się o wypełnienie należytą, wartościową, trwałą treścią dziedziny własnego, wewnętrznego życia, dziedziny życia z Bogiem i współżycia z ludźmi i usiłował na tej drodze dojść do usprawiedliwienia, a co za tym idzie, do życia wiecznego. W tym celu gotów był oddać część, może nawet całość swego majątku, swego stanu posiadania, byle przyjść z pomocą potrzebującym i udzielić jałmużny ubogim. W tym celu przerywał tok zajęć, odrywał się od pracy i w regularnych, terminowych odstępach poświęcał pewien czas na rozmowę z Bogiem, na dziękczynną i błagalną modlitwę. W tym celu wreszcie pościł, nie jadł ani pił, zwracał do Boga stroskane myśli oraz zbolałe uczucia „skruszonego ducha" Ps. 51, 19, oczekiwał na Jego Objawienie i szukał w Nim ukojenia i pokrzepienia.

Pierwsza połowa rozdziału szóstego ewangelii Mateusza omawia kolejno wyżej wymienione, miarodajne objawy synagogalnej pobożności, po czym ustala istotę prawdziwej pobożności i naucza, jak należy w myśl woli Bożej składać jałmużnę, modlić się i pościć. Jałmużna według teologii żydowskiej stanowi najbardziej istotny objaw pobożności żydowskiej, zajmuje pierwsze miejsce w szeregu cnót religijno-moralnego życia; i dlatego właśnie ewan-

gelista Mateusz pisze o jałmużnie zaraz w pierwszych wierszach rozdziału szóstego.

Idąc śladem ewangelisty Mateusza, przechodzimy obecnie do egzegezy pierwszych czterech wierszy wymienionego rozdziału.

Mat. 6,1—4. Jałmużna.

Baczcie, żebyście sprawiedliwości waszej nie czynili na oczach ludzi, by was widziano; w przeciwnym bowiem razie, nie będziecie mieli nagrody u Ojca waszego, który jest w niebiesiech.

A więc: gdy dajesz jałmużnę, nie trąb przed sobą, jak to czynią obłudnicy w synagogach i na ulicach, żeby ich ludzie uwielbiali. Zaprawdę powiadam wam, otrzymali nagrodę swoją. Kiedy zaś ty dajesz jałmużnę, niechaj nie wie lewica twoja, co czyni twa prawica, aby jałmużna twa stała się w ukryciu, a Ojciec twój, który dostrzega w ukryciu, odda ci.

Najpierw uwaga natury formalnej co do pierwszego wiersza. Niektóre kodeksy—co prawda wcześniejsze—mają zamiast przyjętej w textus receptus „sprawiedliwości =δικαιοσύνην-ἐλεημοσύνην= jałmużnę", wskutek czego powstało pytanie: dokąd należy odnieść wiersz pierwszy, czy do początkowego, krótkiego fragmentu, traktującego o jałmużnie, a w takim razie wiersz pierwszy należałby do następnych trzech i stanowił z nimi jednolitą całość, czy też do dłuższego ustępu, który charakteryzuje jałmużnę łącznie z modlitwą i postem, a w tym wypadku wspomniany wiersz pierwszy byłby nagłówkiem w stosunku do obejmującej osiemnaście wierszy pierwszej połowy rozdziału szóstego. Ostatnia ewentualność jest prawdopodobniejsza. Najstarsze kodeksy wykazują formę, przyjętą w „textus receptus". Autentyczny tekst wiersza pierwszego domagał się prawdziwej pobożności, sprawiedliwości τὴν δικαιοσύνην". Wobec tego należy wiersz pierwszy uznać zgodnie z intencją autora za tytułowy w stosunku do następnych siedemnastu wierszy i za streszczenie zasadniczej myśli, rozwiniętej na trzech przykładach, w związku z zagadnieniami: jałmużny, modlitwy oraz postu.

Zastrzeżenie, wysuwane przez zwolenników łączenia wiersza pierwszego tylko z następnymi trzema, że δικαιοσύνη może określać

podobnie jak w Septuagincie i literaturze żydowskiej jałmużnę, dobroczynność, nie może podważyć naszej teorii, umieszczającej wiersz pierwszy w nagłówku, ponieważ poza jedynym miejscem z listu 2 Kor. 9, 9, które stanowi cytatę z psalmu i gdzie δικαιοσύνη wskazuje na dobroć, ujawniającą się w ofiarności, nie można z całego Nowego Testamentu, a tym mniej z ewangelii Mateusza, przytoczyć nawet jednego zdania, które by posługiwało się wyrazem δικαιοσύνη w znaczeniu jałmużny. Co najwyżej, w drodze pośredniej argumentacji, dzięki zestawieniu kilku wierszy z dziesiątego rozdziału Dziejów Apostolskich 10, 2. 4. 35 można dojść do wniosku, zresztą o problematycznej wartości i słabej sile dowodowej, że δικαιοσύνη mogło nieraz i na gruncie chrześcijaństwa przyjmować znaczenie jałmużny. Poza tym, Nowy Testament, a nawet ewangelie synoptyczne, jak to niżej w związku z egzegezą pierwszego wiersza jeszcze dokładniej zostanie uwydatnione, znają znacznie szersze pojęcie sprawiedliwości, a kwestia jałmużny stanowi tylko jeden z elementów pojęcia sprawiedliwości. Wreszcie, gdyby w autentycznym tekście pierwszego wiersza stała ἐλεημοσύνη zamiast δικαιοσύνη, to nie widać żadnej racji, dla której by późniejsi korektorzy mieli dokonać zmiany; wszak wiersz pierwszy byłby w danym wypadku dobrze przystosowany do następnych trzech, stanowiłby z nimi nierozerwalną całość i nie wymagałby żadnej poprawki. Natomiast, z tych samych przyczyn jest dla nas poniekąd zrozumiałe, że późniejsi kopiści wprowadzili poprawkę i zamiast istniejącego, autentycznego wyrazu δικαιοσύνην wpisali ἐλεημοσύνην. Nie można również pomijać milczeniem momentu formalnego. Wszystkie trzy fragmenty, traktujące kolejno o składowych elementach sprawiedliwości: jałmużnie, modlitwie oraz poście rozpoczynają się od ὅταν w. 2. 5. 16. Wiersz pierwszy stanowi w stosunku do nich wiersz nadrzędny, tytułowy.

Słowem, pozytywne i negatywne względy przemawiają za tym, że „textus receptus" przejął autentyczny tekst, w redakcji ewangelisty Mateusza, i że wiersz ten w istniejącej dzisiaj formie stanowił tytuł dłuższego fragmentu rozdziału szóstego, od wiersza drugiego do osiemnastego.

Baczcie, żebyście sprawiedliwości waszej nie czynili na oczach ludzkich, by was widziano; w przeciwnym bowiem razie nie będziecie mieli nagrody u Ojca waszego, który jest w niebiesiech.

Baczcie, strzeżcie się προσέχετε bądź ὁρᾶτε ewentualnie w połączeniu ὁρᾶτε καὶ προσέχετε względnie ὁρᾶτε βλέπετε - Mat. 6,1. 7,15. 16,6. Mrk. 8,15. Łuk. 12,1. 17,3. 21,34. W ten sposób często napominano pierwszych chrześcijan. Niebezpieczeństwa, jakie im groziły, były różnorodne: ze strony świata i szatana, ze strony złych ludzi i własnego, grzesznego serca. Ostrzeżenie miało rację bytu; należało mieć się na baczności i strzec grożącego niebezpieczeństwa.

Baczcie, żebyście sprawiedliwości waszej nie czynili na oczach ludzkich, by was widziano — προσέχετε δὲ τὴν δικαιοσύνην ὑμῶν μὴ ποιεῖν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων πρὸς τὸ θεαθῆναι αὐτοῖς.

Przestroga przed błędną sprawiedliwością, sprawiedliwością, spełnianą na oczach ludzkich.

Sprawiedliwość prawdziwa, której żąda Jezus od swoich uczniów, a która znajdzie uznanie ze strony Boga, sprawiedliwość wyższa od sprawiedliwości faryzeuszów i uczonych zakonnych, polega nie tylko na ujęciu zakonu w całej jego głębi, na dokładnym zrozumieniu istoty woli Bożej, lecz także na właściwej, szczerej manifestacji przekonań, na odpowiedniej realizacji dokładnie pojętego zakonu, na stosownym spełnianiu poznanej woli Bożej. Ażeby zdać sobie sprawę z istoty i konkretnych objawów błędnej sprawiedliwości i zrozumieć słuszność przestrogi przed jawnym, publicznym i obłudnym spełnianiem jej na oczach ludzkich, należy przede wszystkim określić samo pojęcie sprawiedliwości.

Co to jest sprawiedliwość — δικαιοσύνη?

Rezygnujemy z chęci zdefiniowania sprawiedliwości w całym Nowym Testamencie, szczególnie w teologii apostoła Pawła z jego dogmatyczno-soteriologiczną formułą „δικαιοσύνη Θεοῦ"; ograniczymy się, ze względu na potrzebę określenia pojęcia sprawiedliwości w kazaniu na górze, do ewangelij synoptycznych. Jezus nie posługuje się, jak wykazują ewangelie synoptyczne, przyjętym ze starotestamentowo-żydowskiej religii zasadniczym elementem

pojęcia sprawiedliwości w znaczeniu istotnej cechy, własności Boga, który bądź w doczesności, bądź w wieczności nagradza posłuszeństwo wobec swojej woli, a każe opór i przestąpienie swych przykazań. Sprawiedliwość — δικαιοσύνη w ewangeliach synoptycznych oznacza poprawne nastawienie i szczere ustosunkowanie się do Boga, należyte, zgodne z wolą Bożą, zachowanie się człowieka w warunkach doczesnej, ziemskiej egzystencji, ofiarne postępowanie, obowiązkowe, aktywne życie w myśl przykazań Bożych. Ta sprawiedliwość nie stanowi jakiejś imanentnej cechy charakteru ludzkiego, lecz pewien wartościowy obiekt, który powstaje dzięki natężeniu dobrej, posłusznej rozkazom Boga, woli człowieka, dzięki spełnianiu, działaniu, na co też zupełnie wyraźnie wskazuje czasownik ποιεῖν, dzięki realizacji we wszystkich dziedzinach religijno-moralnego życia objawionej przez Jezusa woli Bożej [2]). W skład tego pojęcia sprawiedliwości wchodzą elementy jałmużny, modlitwy oraz postu, najbardziej może charakterystyczne i miarodajne objawy ówczesnej pobożności żydowskiej, ale do nich sprawiedliwość się nie ogranicza. Dla ścisłości należy jeszcze podkreślić, że Jezus, domagając się sprawiedliwości, nie zrywa łączności z dotychczasową teorią sądu: nagrody względnie kary; sprawiedliwość ewangeliczna, jak o tym świadczą chociażby następne wiersze, podlegnie ocenie kwalifikacyjnej ze strony Boga.

Nie od rzeczy będzie, jeśli uświadomimy sobie różnicę, jaka zachodzi w pobożności Żydów i Greków. Żyd dążył do sprawiedliwości, Grek — do cnoty. Obaj poświęcali siły swych osobowości realizacji postawionych celów. Tylko że Grekowi, w jego dążnościach do cnoty przyświecała myśl urobienia swej osobowości, rozwój naturalnych, imanentnych sił duchowych; przy tym wzgląd na Boga znajdował się na peryferii zainteresowania. Inaczej w żydostwie. Żyd rozpatrywał i czynił wszystko pod kątem widzenia chwały Bożej. Człowiek jest obowiązany do posłuszeństwa i służby dla Boga. Sprawiedliwość, do której dąży, polega na posłuszeństwie wobec woli Bożej, na spełnianiu przykazań Boga. Zachodzi ścisły związek, a właściwie zależność człowieka od Boga: Bóg jest Panem, człowiek — sługą; Bóg rozkazuje, człowiek słucha

i spełnia. Wynik posłuszeństwa i działania, który stanowi sprawiedliwość, znajduje uznanie u Boga i przyczynia się do chwały Jego.

Następnie, według religijnej ideologii greckiej, źródłem cnoty jest rozum. Rozum stanowi istotę osobowości. Zarówno religia, jak kultura, mają na celu doprowadzenie człowieka do posiadania rozumu, do poznania istoty rzeczy. Światły rozum, gruntowne poznanie wybiorą napewno to, co dobre, wskażą niechybnie i niezawodnie prawą drogę cnoty. I Żyd nie lekceważył racjonalnej strony osobowości ludzkiej, uznawał wagę oraz znaczenie czynnika poznania dla etyki, ale ponad myśl stawiał wolę. Czuł i stwierdzał, że z woli powstaje czyn, że do aktywnego działania jest niezbędniejsza wola, niż racjonalne poznanie. O wartości człowieka, o kierunku jego postępowania rozstrzyga wola. Na podłożu woli ludzkiej rodzi się posłuszeństwo względnie nieposłuszeństwo, spełnianie „sprawiedliwości" względnie opór wobec woli Bożej. Słowem, Grecy gloryfikowali moc rozumu, jasność poznania, Żydzi natomiast — jakość i siłę woli.

Jezus przestrzega uczniów przed publicznym, jawnym spełnianiem sprawiedliwości na oczach ludzkich, żeby ich widziano" ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων πρὸς τὸ θεαθῆναι αὐτοῖς. Przestroga Jezusa zwraca się ostrzem zarzutu przeciwko pobożności faryzeuszów. Wprawdzie nie brakło w kołach faryzeuszów objawów szczerej, niedostrzegalnej dla oka ludzkiego, głębokiej pobożności, ale, na ogół, uzewnętrznienie pobożności, powierzchowność, pozór, ostentacja, a wślad za tym obłuda, stały się niejako powszechnym znamieniem faryzejskiej religijności. Cechą charakterystyczną dokonywanej sprawiedliwości było pragnienie nasycenia fałszywej ambicji, a właściwie swej próżności, widokiem ludzi, którzy będą patrzeć na spełniane obrzędy oraz czyny sprawiedliwości i podziwiać wspaniałomyślność, dobroć, gorliwość oraz pobożność wybrańców ludu żydowskiego. Spełniano obrzędy sprawiedliwości, ale w fałszywej intencji, nie tajnie i szczerze, jakby należało, dla chwały Bożej bądź własnego zbawienia, lecz publicznie, na oczach możliwie jak największej grupy ludzi, w celu zyskania z ich stro-

ny podziwu oraz poklasków, no i oczywiście zadowolenia własnej, osobistej pychy. Jezus poddaje krytyce tak dokonywaną sprawiedliwość, ponieważ sprzeciwia się ona prostolinijności i czystości, szczerości i doskonałości, których domagał się Bóg przez usta Jego w 5,8. 5,48. Jak w 5,20 tak i tutaj w tytułowym, pierwszym wierszu rozdziału szóstego żąda Jezus lepszej, wyższej sprawiedliwości, a ta lepsza, wyższa sprawiedliwość nie polega na spełnianiu innych, jeśli tak wyrazić się można, obrzędów sprawiedliwości, lecz na spełnianiu tychże obrzędów, ale z innych motywów, w innej intencji, w odmienny sposób, niż to czynią faryzeusze. Najpierw Jezus zaznacza, że nie należy czynić sprawiedliwości w sposób podobny do faryzejskiego — μὴ ποιεῖν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων πρὸς τὸ θεαθῆναι αὐτοῖς — i dlaczego tak nie czynić, po czym, w następnych wierszach, w związku z poszczególnymi elementami tej sprawiedliwości, określa pozytywnie, jak należy spełniać sprawiedliwość. Zwrot. „ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων" łącznie z bliższym określeniem celu, co prawda, w nieco innej formie, spotkaliśmy już w poprzednim rozdziale 5,16. Tylko że zachodzi różnica w znaczeniu tego samego zwrotu w obu rozdziałach. W rozdziale piątym Jezus napomina uczniów, którzy stanowią sól ziemi i światło świata, do energicznego, etycznego działania w złym i wrogim środowisku, nakazuje, ażeby poszli w świat, pomiędzy ludzi, najczęściej swych prześladowców i nieprzyjaciół, wśród nich promieniowali światłem dobroci, wyróżniali się szlachetnym postępowaniem, godnym uwagi i naśladownictwa i na tej drodze przyczyniali się do krzewienia ewangelicznej prawdy i powiększania zakresu chwały Bożej. W rozdziale szóstym natomiast, gdzie idzie o czyny sprawiedliwości wobec Boga, a więc o pobożność, usankcjonowaną już oddawna, ogólnie i powszechnie, tradycją, Jezus zabrania dokonywania sprawiedliwości jawnie i publicznie, wobec ludzi, mniej czy więcej przychylnie usposobionych dla tego kierunku religijnego, ponieważ taka metoda spełniania sprawiedliwość, bez ryzyka narażenia się na sprzeciw, opór, prześladowanie, różne niebezpieczeństwa aż włącznie do utraty życia, jedynie w celu osiągnięcia uznania oraz rozgłosu i zadowolenia swej

próżności, pozbawia nagrody Ojca w niebiesiech, pomniejsza chwałę Bożą i oddala człowieka od Boga. Druga połowa wiersza pierwszego uzasadnia słuszność przestrogi, zawartej w pierwszej połowie, udziela odpowiedzi na ewentualne pytanie: dlaczego „nie należy czynić sprawiedliwości na oczach ludzkich?" W przeciwnym bowiem razie — εἰ δὲ μήγε — t. zn. jeżeli nie dostosujecie się do przestrogi i sprzeciwicie się moim wskazaniom, to pozbawicie się nagrody u Ojca waszego, który jest w niebiesiech. Serca uczniów, a jeszcze bardziej pozostałych słuchaczy, były szczególnie wrażliwe i reagowały wyjątkowo silnie na obietnicę nagrody i groźbę kary. Jezus idei nagrody w swym ewangelicznym zwiastowaniu nie wyrzekał się. Widać to również w kazaniu na górze. Tylko że zachodzi poważna różnica w pojęciu nagrody w ewangelii Jezusa, a teologii żydostwa. Nie zamierzamy rozstrzygać kwestii nagrody, uwydatniać różnicy, zachodzącej w ujmowaniu nagrody przez żydostwo, a ewangelię, ponieważ pojęcie to było poddane analizie w części pierwszej „kazania na górze", w związku z egzegezą wierszy: siódmego i dwunastego; pragniemy jednak zwrócić uwagę na jeden moment wyjaśniający, że idea nagrody względnie kary nie koliduje w ewangelii Jezusa z etyką posłuszeństwa, chociaż na pierwszy rzut oka mogło by się tak wydawać, bo nie można mówić o prawdziwym posłuszeństwie, skoro człowiek coś uczynił ze względu na nagrodę ewentualnie zaniechał z obawy przed karą. Nastawienie Jezusa jest w gruncie rzeczy paradoksalne: obiecuje nagrodę tym, którzy są posłuszni objawionej przezeń woli Bożej, a posłuszni nie ze względu na nagrodę zewnętrzną w jakiejkolwiek bądź formie, bądź wewnętrzną w myśl idealistycznej etyki, lecz z konieczności, opartej na imanentnych czynnikach poznania, odczucia i chętnej woli, dla chwały Boga, dobra współbraci i własnego zbawienia. Związku przyczynowego pomiędzy nagrodą, a posłuszeństwem nie ma. Człowiek sam nagrody nie zdobywa. Bóg koronuje go wieńcem nagrody.

Jaki jest charakter zależności ewentualnie łączności pomiędzy dokonywaną sprawiedliwością, a nagrodą w niebiesiech i na czym polega ta nagroda, tekst nasz nie wspomina. Wiemy jednak z lite-

ratury żydowskiej, że według wyobrażeń rabinicznych spełniane czyny sprawidliwości ulegną zamianie na niewidzialny kapitał i zdeponowaniu w niebiesiech, gdzie w swoim czasie zostaną w postaci nagrody zwrócone ich prawym właścicielom.

Jeśli zaś chodzi o jakość nagrody, to też nam wiadomo, że nagroda w myśl ideologii rabinicznej nie posiadała cech płaskiego, ziemskiego utylitaryzmu, lecz polegała na „wyższej pozycji, na lepszej, doskonalszej sytuacji [3]), w jakiej znajdą się bogobojni w królestwie niebios. Jezus sankcjonuje te poglądy i w świetle tych wyobrażeń przemawia do zebranych na temat sprawiedliwości.

„Sprawiedliwi" posiadają nagrodę u Ojca swego, który jest w niebiesiech — παρὰ τῷ πατρὶ ὑμῶν τῷ ἐν οὐρανοῖς. Te słowa, ostatnie w pierwszym wierszu, podkreślają dwa momenty, na pozór przeciwne sobie, a w gruncie rzeczy dopełniające się, mianowicie: moment ufności ku Bogu, który jest Ojcem naszym i moment czci wobec Boga, który jest jednocześnie Panem i z wyżyn niebiańskich rządzi światem oraz ludzkością.

Reasumując, stwierdzamy, że Jezus już w pierwszym, tytułowym wierszu przestrzega przed publicznym, obłudnym ujawnianiem „sprawiedliwości", usuwa tę „sprawiedliwość" z pod kwalifikacyjnej oceny otoczenia, umieszczając ją na wokandzie sądu Bożego. Wszelkie wyrachowanie, chęć zdobycia uznania oraz rozgłosu, obłuda i pycha są wykluczone.

Bóg-Ojciec i Pan, który jest w niebiesiech, wyda orzeczenie o „sprawiedliwości" człowieka i zadecyduje o jego pozycji w swoim królestwie. Te same myśli są rozwinięte na konkretnych, następujących po sobie, przykładach „sprawiedliwości". Najpierw na przykładzie z jałmużną, o której świadczą następne 3 wiersze.

„Gdy więc dajesz jałmużnę, nie trąb przed sobą, jak to czynią obłudnicy w synagogach i na ulicach, żeby ich ludzie uwielbiali. Zaprawdę, powiadam wam, otrzymali [4]) nagrodę swoją. Kiedy zaś ty dajesz jałmużnę, niechaj nie wie lewica twoja, co czyni twa prawica, by jałmużna twa stała się w ukryciu ,a Ojciec twój, który dostrzega w ukryciu, odda ci."

Gdy więc dajesz jałmużnę — ὅταν οὖν ποιῇς ἐλεημοσύνην — właściwie: ilekroć razy składasz jałmużnę. Terminowa partykuła „ὅταν + con., która rozpoczyna omawianie poszczególnych elementów sprawiedliwości: jałmużny, modlitwy oraz postu, wskazuje na czynność, dokonywaną częściej, powtarzaną. „Ilekroć razy dajesz jałmużnę, ilekroć razy modlicie się, ilekroć razy pościcie" w 2. 5. 16. Jak widać z partykuły ὅταν i charakterystyki poszczególnych elementów prawdziwej „sprawiedliwości", Jezus nie odnosi się negatywnie do przyjętych, dotychczasowych obrzędów, przynajmniej w trojakiej dziedzinie praktycznego życia religijnego, nie zabrania składać jałmużny, wznosić błagalne i dziękczynne modlitwy, uprawiać posty. Ale nie występuje również jako apologeta, tym mniej prawodawca, który uzasadnia potrzebę oraz rację istniejącej obrzędowości, który w najdrobniejszych szczegółach normuje pobożność, określa sposób wykonywania obrzędów, nakazuje pod groźbą kary dawać jałmużny, zanosić modły, umartwiać się postami. Jezus nie podważa starego zakonu ani odziedziczonej tradycji religijnej, ale też nie ustanawia nowego zakonu i nie inauguruje nowej obrzędowości; staje na gruncie istniejącej praktyki religijnej, uważa ją za rzecz samą przez się zrozumiałą i powiada, że jeśli ofiarują, jeśli modlą się czy poszczą, to niechaj czynią to inaczej, niż faryzeusze. „Wyższa sprawiedliwość", „lepsza pobożność" nie polega na tym, żeby uczniowie Jezusa czynili inaczej, niż faryzejscy uczeni, lecz na tym, aby to samo czynili inaczej. W danym wypadku jest miarodajne: si duo faciunt idem, non est idem." [5])

„Jeśli więc dajesz jałmużnę" — ἐλεημοσύνην. Ἐλεημοσύνη pochodzi od przymiotnika ἐλεήμων, z którym już spotykaliśmy się w jednym z błogosławieństw, na początku kazania na górze 5, 7 i znaczy: dobroczynność, jałmużna, aktywny objaw litości, realny, czynny dowód miłosierdzia. Septuaginta i literatura żydowska, które bardzo często tłumaczą hebrajskie „sedaka" przez ἐλεημοσύνη nadają rzeczownikowi ἐλεημοσύνη znaczenie miłosierdzia Bożego i ludzkiego, przy czym miłosierdzie człowieka polega na dobrym, usłużnym czynie, w tej czy innej formie na rzecz potrzebujących

i ubogich [6]). W Nowym Testamencie ἐλεημοσύνη odnosi się tylko do miłosierdzia ludzkiego i określa dobroczynność, aktywną ofiarność, przede wszystkim na rzecz biednych, a więc jałmużnę.

Już Pięcioksiąg Mojżeszowy nakazywał składanie jałmużn na rzecz ubogich. Obok przepisów, normujących ofiarne nabożeństwa, spotykamy przykazania, które żądają od wierzącego Izraelity przyjścia z pomocą słabym, biednym, nieszczęśliwym, zajęcia się losem lewitów, przychodniów, wdów i sierot. Izraelici byli zobowiązani do corocznego pozostawiania dla biednych resztek na polach i w winnicach, a w roku jubileuszowym do przekazania swych majątków w posiadanie ubogich.

Następnie, prorocy, nie kwestionując bynajmniej znaczenia ofiarnego nabożeństwa według rytuału religii Mojżeszowej, żądali od wyznawców Jahwy przede wszystkim miłosierdzia i dobroczynności wobec bliźnich, pomocy i jałmużny dla ubogich, rady i opieki nad wdową i sierotą. Po tej samej linii idą również następne, młodsze księgi Starego Testamentu. Przypowieści Salomonowe 14,31. 19,17. 21,13 apelują do sumienia ludzkiego, każą zająć się ubogim, ulżyć mu w niedoli, ponieważ „Panu pożycza, kto ma litość nad ubogim, a On mu za dobrodziejstwa jego odda" — 19, 17. A najmłodsza, ale jeszcze kanoniczna księga Starego Testamentu, księga Daniela 4, 24 wyraża pogląd, że jałmużna okupuje grzechy, a dobroczynność wobec biednych — popełnioną nieprawość. Ta sama myśl, że dobroczynność gładzi grzechy i usuwa nieprawość, przebija jeszcze dobitniej w starotestamentowej literaturze apokryficznej, w jej księgach historycznych i nauczających. Nauczająca księga Syracha wzywa do ofiarności na rzecz ubogich, do okazania im możliwie najwydatniejszej pomocy, do roztoczenia opieki nad wdową i sierotą, ponieważ dobroczynność gładzi grzechy, czyni z dobroczyńcy i opiekuna dziecię Najwyższego, zapewnia mu miłość Boga, a przekleństwo rozżalonego biedaka dochodzi do tronu Stwórcy i wywołuje niechybną reakcję — Syr. 3, 30—4, 10.7, 10. Jałmużna posiada nieprzemijającą wartość — Syr. 40, 17.7, 32.17, 22, ratuje w niedoli lepiej, niż brat bądź towarzysz — Syr. 40, 24, na jałmużnie spocznie błogosławień-

stwo — Syr. 40, 17, o jałmużnie będzie świadczyć zbór — Syr. 31, (34), 11. Mając na uwadze ewentualne nadużycia w omawianej dziedzinie charytatywnej, Syrach nakazuje zachowanie daleko posuniętej ostrożności w uprawianiu dobroczynnej akcji: czyń, co możesz, dla bliźniego, ale bacz, byś sam nie poniósł szkody; okaż pomoc, czyń dobrze bogobojnemu człowiekowi, od którego doznasz wdzięczności, a jeśli nie od niego, to od Boga, ale wystrzegaj się grzesznika bezbożnego, który za wszelkie dobrodziejstwa odpłaci podwójną krzywdą, bo i Najwyższy nienawidzi grzeszników — Syr. 29, 20.12, 1—6 [7]).

W tym samym duchu każe historyczna księga Tobiasza. Ojciec Tobiasz wzywa do siebie swego syna, przypomina mu o obowiązkach wdzięczności wobec Boga i rodziców, po czym napomina do miłosierdzia i dobroczynności względem bliźnich, sprawiedliwych, do udzielania pomocy ubogim, ażeby Bóg nie odwrócił odeń oblicza swego. Tob. 4, 1—7. „Masz dużo, służ, czyń tym dobrze; posiadasz mało, pomagaj, udzielaj odpowiednio do stanu posiadania. W ten sposób zgromadzisz sobie skarb na dzień biedy, bo miłosierdzie wybawia od śmierci i chroni przed ciemnością. Przed Najwyższym miłosierdzie stanowi dobrą ofiarę". Tob. 4, 8 — 11. „Lepiej jest okazywać miłosierdzie, niż gromadzić złoto. Dobroczynność bowiem wybawia od śmierci i oczyszcza od wszelkiego grzechu. Długo żyć będą ci, którzy są miłosierni i sprawiedliwi". Tob. 12, 8.9. Jeszcze przed śmiercią zwraca Tobiasz uwagę swoim dzieciom na moc miłosierdzia, na to, co dobroczynność jest w możności sprawić i nakazuje pójść wskazaną drogą czynnego miłosierdzia. Tob. 14, 9—11.

W księdze pseudepigraficznej, w testamentach dwunastu patriarchów, Sebulon zachęca swe dzieci do litości względem współbraci, do ofiarnej służby na rzecz nieszczęśliwych i potrzebujących bliźnich. Test. 12 patr. VI. „Okazujcie miłosierdzie, me dzieci; jak ktoś postąpi z swoim bliźnim, tak postąpi z nim Bóg". 5. „Ja w mej litości udzielałem z upolowanego każdemu obcemu człowiekowi". 6. „Ujrzałem nędzarza nagiego w zimie i z litości ku niemu ukradłem potajemnie płaszcz z mego domu i dałem go onemu

nędzarzowi. I wy również, moje dzieci, litujcie się nad każdym... i dawajcie chętnie każdemu z tego, co wam Bóg daje..., ażeby i nad wami ulitował się Pan, gdyż Bóg także w ostatnich dniach zajaśnieje litością nad ziemią, a gdziekolwiek znajduje miłosierne serce, obiera w nim miejsce zamieszkania. W tym samym bowiem stopniu, jak człowiek nad swym bliźnim, lituje się Pan nad nim". 7.8.

Tak samo nauczali rabini. Idąc po linii starotestamentowej i żydoskiej pobożności gloryfikowali miłosierdzie, dobroczynność, jałmużnę i przypisywali im z biegiem czasu coraz większą wartość. Nie będziemy przytaczać wszystkich miejsc względnie fragmentów z rozległej literatury rabiniczej, które traktują o jałmużnie; ograniczymy się tylko do niektórych, może najbardziej miarodajnych wersetów, oświetlających znaczenie dobroczynności w całokształcie praktycznej religijności owych czasów. W księdze Taanith II, 65b tak mówi R. Eleazar: trzy rzeczy odwracają ciężkie zrządzenie Boże (wielkie nieszczęście, przede wszystkim brak deszczu). Które to są? Modlitwa i jałmużna i pokuta. Tenże R. Eleazar w b. Sukka 49b: Większy jest ten, który daje jałmużny, niż wszystkie ofiary, bowiem jest powiedziane (Przypowieści 21,3): Czynić sprawiedliwość i sąd, bardziej się Panu podoba, niż ofiara. W Pirke Aboth I, 2 powiada Szymon sprawiedliwy, że świat gruntuje się na zakonie, ofierze i dobroczynności. W Baba Bathra 10a R. Akiba jest zdania, że dobroczynność zbawia od kar piekielnych. Wreszcie za wszystkie cytaty wystarcza jedna, nader pochlebna ocena jałmużny, zachowana w Baba Bathra 11a, wypowiedziana w imieniu króla Monobaza: Moi ojcowie tutaj, na dole, gromadzili skarby, ja natomiast gromadzę je w górze. Moi ojcowie zbierali je na miejscu, gdzie rozporządza ręka (scil. ludzka), ja jednak zbierałem na miejscu, gdzie ręka rozporządzać nie może. Moi ojcowie gromadzili coś, co owocu nie przynosi, ja zaś zgromadziłem coś, co owoce przynosi. Moi ojcowie gromadzili skarby mamony, ja zaś skarby duszy. Moi ojcowie zbierali dla innych, ja zaś dla siebie samego; moi ojcowie gromadzili dla tego świata, ja zaś — dla tamtego świata. W związku z zagadnieniem jałmużny w żydo-

stwie należy jeszcze podkreślić, że jałmużna nie ograniczała się do datków pieniężnych; w skład pojęcia jałmużny wchodziły wszelkiego rodzaju inne realne obiekty, składane na rzecz potrzebujących i ubogich.

Jezus wychodzi z założenia, że jego słuchacze dają jałmużnę i będą nadal dawać, sankcjonuje takie postępowanie — w kazaniu według Łuk. 12,33 każe sprzedawać majątki i dawać jałmużny— por. Łuk. 11,41; pierwotne chrześcijaństwo honoruje ofiarodawców Dz. Ap. 9, 36.10, 2 (Tabita, Korneliusz) — ale jednocześnie zwraca uwagę na niewłaściwą, błędną metodę w akcji składania jałmużn i żąda, żeby to samo czyniono z innych motywów i w odmienny sposób. „Gdy więc dajesz jałmużnę, nie trąb przed sobą, jak to czynią obłudnicy w synagogach i na ulicach, żeby ich ludzie uwielbiali" — ὅταν οὖν ποιῇς ἐλεημοσύνην, μὴ σαλπίσῃς ἔμπροσθέν σου, ὥσπερ οἱ ὑποκριταὶ ποιοῦσιν ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ ἐν ταῖς ῥύμαις, ὅπως δοξασθῶσιν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων.

Nie trąb przed sobą... Pozostaje sporne, jak należy rozumieć to ostrzeżenie, dosłownie czy obrazowo. Wiadomo nam, że trąbą posługiwano się w świątyni. Odgłosem trąby dawano znać, że zbliża się dzień świąteczny, że należy zamknąć warsztaty pracy i zapalić w domach światła [8]). Przy dźwiękach trąb otwierano bramy świątyni i spełniano ważniejsze czynności religijne, zwłaszcza ofiary. Trąby używano w Palestynie i poza świątynią, chociażby w synagogach, kiedy chodziło o zwiastowanie jakiejś nowiny, o wezwanie okolicznej ludności i podanie do jej wiadomości jakiegoś komunikatu. W synagogach z okresu przed- i pochrześcijańskiego koncentrowało się całe ówczesne życie religijne i społeczno-polityczne. W synagogach odprawiano nabożeństwa, sądzono i wymierzano kary, zbierano się na naukę oraz narady, uchwalano prawa i uprawiano działalność charytatywną. Nie jest wykluczone, że hojny ofiarodawca ewentualnie jego sługa czy niewolnik, a może nawet ktoś ze służby synagogalnej oznajmiał trąbieniem, że jest złożona jałmużna i że będzie niebawem rozdzielona pomiędzy ubogich [9]). Może taki zwyczaj w synagogach istniał i może tak na ulicach czyniono, chociaż niezaprzeczalnych dowodów na to brak.

Prawdopodobniejsza jest druga teoria [10]), która ostrzeżenie „nie trąb przed sobą" tłumaczy przenośnie: nie rozgłaszaj wokoło, nie oznajmiaj wszystkim, nie zabiegaj o rozgłos, nie staraj się o to, ażeby za wszelką cenę zwrócić na siebie publiczną uwagę i wywołać podziw dla swego czynu. W każdym bądź razie, tendencja jest wyraźna, myśl jasna; w obu wypadkach, dosłownego bądź przenośnego rozumienia, chodziło o jedno: zapobieżenie reklamie, która pozbawia jałmużnę sensu i uroku. W Palestynie uregulowano ustawowo kwestię socjalnej pomocy. Żydzi byli opodatkowani na rzecz ubogich stosownie do stanu majątkowego. Oprócz świadczeń przymusowych znano również dobrowolne ofiary. Ofiary te deklarowano i składano najczęściej w synagogach, ponieważ synagogi gromadziły liczne rzesze ludzkie i stanowiły ośrodek religijnego i społecznego życia Żydów. Imiona ofiarodawców i wysokość złożonej względnie zadeklarowanej daniny w pieniądzach bądź w naturze ogłaszano w synagogach, w obecności zebranego grona zborowników, co miało zaspokoić ambicję jałmużników i pobudzać do coraz większej ofiarności. Zarząd synagogi szedł jeszcze dalej. Hojniejszym ofiarodawcom wyznaczano zaszczytne miejsca w sąsiedztwie rabinów. Słowem, czyniono możliwie jak najwięcej, ażeby jałmużnie nadać rozgłos, a jałmużnika ukoronować chwałą oraz czcią. Naturalnie, że ofiarodawcy sami, w chęci zaspokojenia własnej ambicji i nasycenia swej próżności, starali się o to, ażeby ściągnąć na siebie uwagę ludzi i zyskać podziw oraz poklask ze strony współwyznawców. Jezus dyskwalifikuje taką jałmużnę, składaną w egoistycznej intencji i w jawny sposób, w atmosferze podziwu i rozgłosu: nie trąb przed sobą.

„Nie trąb przed sobą, jak to czynią obłudnicy w synagogach i na ulicach"... —ὥσπερ οἱ ὑποκριταὶ... Ὁ ὑποκριτής oznacza w klasycznej grecczyźnie aktora, w biblijnej terminologii obłudnika. Trafnie określa pojęcie obłudy w nowotestamentowych czasach egzegeta Bengel: hypocrisis est mixtura malitiae cum specie bonitatis, qua homo vel alios vel etiam se ipsum decipit [11]). Obłuda stanowi połączenie dwu zasadniczo z sobą sprzecznych elementów: zewnętrznej, powierzchownej dobroci i pięk-

na z wewnętrznym złem i brzydotą. Takie pojęcie obłudy spotykamy u Józefa Flawiusza [12]), takie pojęcie przebija również w tekście omawianego drugiego wiersza, jako też w następnych wierszach: piątym i szesnastym. Obłudnicy dają jałmużny, co najmniej deklarują hojne dary, imponują innym swoją dobrocią, wywołują uznanie i podziw, rozkoszują się wyrażonymi pochwałami i doznaną czcią — wszystko to wygląda na zewnątrz pięknie, szlachetnie i zachęcająco, ale w gruncie rzeczy stanowi pozór, polor, świadczy o przybranej, sztucznej pozie, ponieważ nie płynie z dobrego, szczerego serca, z miłości ku Bogu i ludziom, dla chwały Najwyższego i dobra współbraci, lecz z samolubnych pobudek, z wyrachowaną tendencją, obliczoną na efekt i blichtr, na własną chwałę i cześć. W ewangelii Mateusza obłudnikami najczęściej, prawie wyłącznie, są nazwani faryzeusze. Jezus niejednokrotnie ich tak kwalifikował i często w ostrych słowach i zdecydowanych czynach przeciwstawiał się ich obłudzie. Wprawdzie nie można powiedzieć, że w innych warstwach, stronnictwach czy kołach, poza faryzeuszami, Jezus nie dostrzegał obłudników — przeczyło by to Mrk. 7, 6. Łuk. 12, 56.13, 15. — tak samo jak nie można przypuścić, że Jezus potępiał w czambuł wszystkich faryzeuszów jako obłudników — takie typy, współczesne Jezusowi, jak Jochanan ben Zakkai czy Gamaliel zasługują ze wszech miar na uznanie i szacunek, — ale to należy stwierdzić, że w szeregach stronnictwa faryzeuszów był typ obłudnika może najliczniej reprezentowany, a to dlatego, że cała ideologia i taktyka postępowania faryzeuszów sprzyjały genezie i rozwojowi obłudy — Mat. 15, 7. 22,18. 23,13. 14. 15. 23. 25. 27. 29. Być może, że Jezus, ostrzegając przed naśladownictwem obłudników, miał na widoku przede wszystkim faryzeuszów, którzy rozgłaszali swą ofiarność w synagogach i na ulicach — ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ ἐν ταῖς ῥύμαις.

Niektóre z okolicznościowych nabożeństw, np. pokutne, połączone z postem, odprawiano w polu, na polnych drogach bądź miejskich ulicach [13]). Można więc było nie tylko w synagodze, ale i na ulicy powiadomić zgromadzonych o imieniu ofiarodawcy i wysokości złożonej jałmużny. Zarówno na jednym, jak i na drugim

miejscu zbierały się liczne rzesze ludu, których pochwały i pochlebstwa mogły zadowolić ambicje obłudnych dobroczyńców.

W jakim celu „trąbią” obłudnicy?—Żeby ich ludzie uwielbiali— ὅπως δοξασθῶσιν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων = żeby byli wielbieni przez ludzi. Δοξάζω, ειν posiada w klasycznej grecczyźnie podwójne znaczenie: 1) mniemać, uważać, sądzić, przypuszczać i 2) sławić, chwalić, wielbić, czcić. W terminologii biblijnej Septuaginty i Nowego Testamentu czasownik δοξάζειν spotykamy tylko w znaczeniu drugim [14]). Już w poprzednim rozdziale 5, 16 Jezus domagał się od swoich uczniów takiego życia, ażeby inni na sam widok ich dobrych czynów chwalili Ojca w niebiesiech: δοξάσωσιν τὸν πατέρα ὑμῶν τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Rzesze ludu żydowskiego po uzdrowieniu paralityka wielbiły Boga, który dał taką moc ludziom — ἐδόξασαν... Mat. 9, 8. Mrk. 2,12. Łuk. 5,25. 26., a po akcji uleczenia licznych chorych chwaliły Boga Izraelskiego — ἐδόξασαν τὸν Θεὸν Ἰσραὴλ Mat. 15, 31. W naszym tekście chwała i uwielbienie, należne Bogu, przechodzą na ludzi. Ofiarodawcy osiągają cel swoich zamierzeń: błyszczą w słońcu chwały, delektują się rozgłosem i czcią, odczuwają, że są wyniesieni ponad przeciętny poziom swego stanu społecznego, ponad szarzyznę ziemskiego życia swych współbraci i współwyznawców. Ale to wszystko. Więcej niczego spodziewać się nie mogą. W tonie uroczystym, a zatem kategorycznym: zaprawdę powiadam wam, Jezus stwierdza, że pokwitowali odbiór nagrody swej — ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἀπέχουσιν τὸν μισθὸν αὐτῶν.

„Amen” stanowi hebrajską partykułę [15]) i oznacza niezaprzeczalną pewność oraz ważność i stanowcze stwierdzenie oraz potwierdzenie. Kto kończył jakieś wyznanie, ślubowanie bądź modlitwę czy klątwę partykułą „amen”, ten dawał tym samym do zrozumienia, że przyznaję się do tego, co było przed tym wypowiedziane, uznaje to za swoje i gotów jest za to ponieść odpowiedzialność. Nowy Testament i chrześcijaństwo przyjęły hebrajski „amen” z starotestamentowo-żydowskiej religii i zachowały go w niezmiennej formie i ustalonym znaczeniu. W ewangeliach synoptycznych często spotykamy „amen” [16]). Jezus niejednokrotnie

tym wyrazem się posługiwał. Stawiając amen na początku zdania, które zamierzał wygłosić, Jezus zaręcza, że to, co następnie wypowie, jest absolutnie ważne i bezwzględnie pewne, stanowi wyraz jego przekonań i poznania woli Bożej, znajduje potwierdzenie we własnej praktyce życiowej, obowiązuje innych do posłuszeństwa i bezspornego uznania racji wypowiedzianej prawdy [17]). W ustach Jezusa „amen" łączy się stale z λέγω ὑμῖν względnie λέγω σοι. W naszym tekście czytamy: ἀμὴν λέγω ὑμῖν — zaprawdę powiadam wam, moim uczniom i słuchaczom.

Jezus konstatuje, że obłudnicy i ci, którzy poszli za ich wzorem, otrzymali swą nagrodę ἀπέχουσιν τὸν μισθὸν αὐτῶν, właściwie: pokwitowali odbiór swej nagrody. W związku z orzeczeniem: ἀπέχουσιν należy zwrócić uwagę na dwie kwestie: natury formalnej i merytorycznej. Najpierw formalnej. Czas teraźniejszy jest użyty zamiast czasu przeszłego — praesens ἀπέχω zamiast perfectum ἀπείληφα [18]). Ważniejszy jest wzgląd merytoryczny. Czasownik „ἀπέχειν", jak wykazał Deissmann [19]), stanowił wówczas, w czasie przed i po Chrystusie, w krajach o kulturze hellenistycznej „terminus technicus" na oznaczenie pokwitowania z odbioru należnej zapłaty. To znaczenie uwydatnia się zupełnie wyraźnie i przejrzyście w naszym tekście: pokwitowali odbiór nagrody swej, a zatem nic im się nie należy, nie mogą rościć żadnej pretensji do jakiejkolwiek drugiej zapłaty, boć przecież zapłata może być tylko jedna. Otrzymali nagrodę, jakiej pożądali, nagrodę w postaci uznania, uwielbienia i podziwu ze strony ludzi, a więc wyrzekli się wszelkich praw do drugiej nagrody w jakiejkolwiek innej formie, w danym wypadku wiecznej, w królestwie niebiańskim, u Boga. Rabini rozróżniali pomiędzy nagrodą doczesną, ziemską, a nagrodą wieczną, niebiańską. Naturalnie, że głównym celem usilnych dążności wierzących Żydów było zdobycie nagrody nieprzemijającej, niebiańskiej. Jezus z pewną dozą ironii zaznacza, że obłudnicy i im podobni należną nagrodę otrzymali, tylko że nagrodę w gruncie rzeczy zawodną, bo zamiast wartościowej, wiecznej — nagrodę przemijającą, ziemską, co przecież mija się z zasadniczym celem wszelkiej prawdziwej szczerej pobożności.

Wiersz drugi podchodził do zagadnienia jałmużny od strony negatywnej, tłumaczył, jak nie powinno się składać jałmużny; wiersz trzeci ujmuje to zagadnienie pozytywnie i naucza, w jaki sposób należy dawać jałmużnę. „Kiedy zaś ty dajesz jałmużnę, niechaj nie wie lewica twoja, co czyni twa prawica" — σοῦ δὲ ποιοῦντος ἐλεημοσύνην μὴ γνώτω ἡ ἀριστερά σου τί ποιεῖ ἡ δεξία σου.

W przytoczonym wierszu absorbują naszą uwagę i domagają się ustalenia treści pojęciowej dwa podmioty: lewica — ἡ ἀριστερά i prawica — ἡ δεξία. Co do drugiego — prawicy — nie ma zastrzeżeń. Prawą ręką wręcza się jałmużnę. Trudniej jest z określeniem pierwszego przedmiotu: lewicą. „Lewicę" ujmowano dosłownie bądź symbolicznie i w zależności od tego ujęcia szedł kierunek egzegezy trzeciego wiersza. Nie ma najmniejszej potrzeby uciekać się do symbolicznego tłumaczenia „lewicy" jako obrazowego określenia na wschodzie chciwej niewiasty ewentualnie zaufanego przyjaciela [20]). Wiersz trzeci jest w zupełności zrozumiały na tle kontekstu. Wiersze, zarówno poprzedni jak następny, pośrednio czy bezpośrednio, podkreślają wartość jałmużny, udzielanej tajnie, w ukryciu. Wiersz trzeci, konkludując w formie pozytywnej wskazówki, nawet przykazania, potęguje jeszcze moment tajności i żąda dyskrecji, posuniętej możliwie do najwyższego stopnia, żeby nawet lewica, członek tego samego organizmu i to członek najbliższy, nie wiedziała o czynie prawicy. Nie tylko przed okiem postronnych widzów, ale i przed świadomością samego ofiarodawcy winna być jałmużna ukryta. Naturalnie, że jest to psychologiczna niemożliwość, żeby człowiek, w normalnych okolicznościach, nie uświadamiał sobie rzeczywistości i znaczenia dokonanych czynów. Myśl poprzedza czyn, a świadomość, jako składowa część osobowości, jest nierozerwalnie związana z drugą jej częścią, wolą. Jeśli jednak Jezus w omawianym wierszu odgranicza intelektualizm od woluntaryzmu osobowości, jeśli lewicą — ἀριστερά posługuje się jako podmiotem świadomości, to chyba tylko dla względów orientacyjnych, w celu zwrócenia tym baczniejszej uwagi na czystość intencyj i motywów, a jeśli może w nieco paradoksalnych słowach wyraża swe radykalne żądanie, to już napewno dlatego, ażeby te

nieprzeciętne słowa utkwiły możliwie najgłębiej w pamięci słuchaczy. „Niechaj nie wie lewica twoja, co czyni prawica". Jezus wyłącza wiedzę o fakcie, świadomość o dokonanym czynie, t. zn. wszelkie refleksje na temat składanej jałmużny, wszelkie rachuby, kalkulacje i nadzieje na osiągnięcie jakichkolwiek celów, zwłaszcza samolubnych i imanentnych. Nie masz tajności i „niewiedzy lewicy o czynie prawicy" tam, gdzie oblicza się wagę i rozważa znaczenie ofiarnego czynu, gdzie zarachowuje się na swe konto ewentualne korzyści z danej jałmużny, gdzie przystępuje się do dobroczynności w fałszywej intencji, z myślą o własnym „ja" i z chęcią przypodobania się sobie. Jałmużnę należy dawać w skrytości, w tajemnicy przed ludźmi, a nawet samym sobą. Tylko Bóg może o niej wiedzieć i na nią zareagować w sposób pozytywny, bądź negatywny, nikt więcej. „Aby jałmużna twa stała się w skrytości, a Ojciec twój, który dostrzega w ukryciu, odda ci — ὅπως ᾖ σου ἐλεημοσύνη ᾖ ἐν τῷ κρυπτῷ, καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ ἀποδώσει σοι.

Pierwsza połowa wiersza czwartego i zarazem ostatniego w fragmencie, dotyczącym jałmużny, nie wymaga wyjaśnień, ponieważ wola Jezusa, w niej wyrażona, jest nam już znana z poprzednich rozważań. Całkowitą uwagę należy skoncentrować na drugiej połowie wiersza czwartego, która z p. w. egzegetycznego nastręcza pewne trudności: καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ ἀποδώσει σοι. Rozchodzi się o zwrot „ἐν τῷ κρυπτῷ"; dokąd go odnieść, czy do poprzedniego „ὁ βλέπων", czy do następnego „ἀποδώσει σοι". Zahn[21]), Jan Weiss[22]) i Reinhold Seeberg[23] reprezentują drugą hipotezę, która „ἐν τῷ κρυπτῷ" wiąże z „ἀποδώσει σοι" i tłumaczy: a Ojciec twój, który to widzi, odda ci w skrytości. Schlatter[24]) natomiast i Huber[25]) bronią dotychczasowej, egzegetycznej pozycji kościoła chrześcijańskiego i odnoszą „ἐν τῷ κρυπτῷ" do „ὁ βλέπων" i tłumaczą: a Ojciec twój, który widzi w skrytości, odda ci (scilicet jawnie). Słuszność hipotezy Zahna i jego zwolenników jest wątpliwa. Huber poddaje ją uzasadnionej krytyce, wykazuje jej błędność, a Schlatter, przytaczając paralelne cytaty z literatury Józefa Flawiusza, dowodzi słuszności swej hipotezy, przeciwnej hipotezie

Zahna. I rzeczywiście. Nie słyszymy w żydostwie o tym, ażeby mówiono, czy pisano o nagrodzie Boga w skrytości. Przeciwnie. Lud żydowski jako całość, a poszczególny, bogobojny Żyd indywidualnie, spodziewali się, więcej, mieli niezłomną nadzieję, że kiedyś, w przyszłości, w dniu ostatecznym zostaną wyrównane wszelkie rachunki pomiędzy żydostwem, a jego ciemięzcami, pomiędzy wierzącym Żydem, a bezbożnikiem, że w królestwie mesjanicznym otrzymają satysfakcję, nagrodę w tej czy innej formie, a stanie się to wszystko jawnie, na oczach swoich oraz obcych, w blasku światła i aureoli chwały. Nie możemy również przypomnieć sobie żadnego wersetu z ewangelij synoptycznych, gdzieby Jezus stawiał uczniom swoim w perspektywie nagrodę od Boga, wręczaną w tajemnicy. Wprawdzie brak w ewangeliach barwnych obrazów, przedstawiających szczęście wybrańców Bożych na widok doznawanej satysfakcji, jak to wyobrażało sobie żydostwo, ale moment jawności jest utrzymany, a Łuk. 14, 14 zdaje się zupełnie wyraźnie wskazywać na jawne otrzymanie nagrody w chwili zmartwychwstania i wobec sprawiedliwych. Poza tym, niektóre kodeksy zaokrąglają wiersz czwarty glosą: ἐν τῷ φανερῷ, co w danym wypadku musi być koniecznie uwzględnione. Te same glosy spotykamy w wierszu szóstym i osiemnastym. Nie jest wykluczone, że tekst autentyczny ową glosę zawierał. Gdyby pod tym względem istniała pewność, spór co do wzajemnej zależności słów był by bezprzedmiotowy. W każdym bądź razie, poczynione uwagi uzasadniają raczej słuszność hipotezy Schlattera, która „ἐν τῷ κρυπτῷ" łączy z „ὁ βλέπων". Na poparcie tej hipotezy możemy oprócz przytoczonych przez Schlattera paralelnych cytat z ksiąg Józefa Flawiusza wskazać jeszcze na szereg miejsc z literatury apokryficznej i rabinicznej, które świadczą o tym, że Żydom były znane w podobny sposób wyrażane myśli. Mądr. Salom. I, 6. Syrach 17, 15.23, 19. 39, 19. (Strack-Billerbeck, str. 396). Reformator Luter odgadł w swoim geniuszu religijnym sens wiersza czwartego, zaokrąglając go i tłumacząc: a Ojciec twój, który widzi w skrytości, odda ci jawnie [26]).

Czego nie widzi człowiek, to dostrzega wszechmocny i wszech-

wiedzący Bóg, przed którego „oczyma wszystko jest obnażone i odkryte". Hebr. 4, 13. Bóg jest tutaj nazwany ojcem — πατήρ. O Bogu jako ojcu narodu i poszczególnego Izraelity znajdujemy wzmianki, co prawda rzadkie, w księgach apokryficznych i pseudepigraficznych, częstsze w literaturze rabinicznej, zwłaszcza w literaturze późniejszej, poczynając od końca pierwszego wieku. Otóż, ten Bóg-Ojciec, który widzi ofiarny czyn, więcej, bo intencje i zamiary, odpowiednio nagrodzi, odda — ἀποδώσει. Wobec Boga jedynie dokonany czyn miłości, od Boga jedynie spodziewana nagroda. Wiersz czwarty nie wspomina o tym: gdzie, kiedy, w jakich okolicznościach i w jakiej formie Bóg odda, wynagrodzi, ale z kontekstu i metody argumentacji wynika z całą pewnością, że nagroda Boża różni się od ludzkiej. Nagroda ludzka, jak poucza nas ideologia religijna i doświadczenie życiowe, jest czasowa, zmienna i zawodna, nagroda Boża jest pewna, trwała, wieczna. Z całokształtu tekstu bije przekonanie, że słuchacze ustosunkują się do zagadnienia jałmużny pod kątem widzenia uwypuklonej różnicy, co znowu zadecyduje o motywach dobroczynności i kierunku postępowania w stosunku do ubogich.

Zachodzi jeszcze pytanie co do terminologicznej kwalifikacji spodziewanej nagrody. Forma futur. czas. ἀποδώσει wskazuje na przyszłość. Tylko nie wiadomo, na jaką, w jakim czasokresie? Czy na przyszłość w obecnym eonie, czy na przyszłość w eonie mesjanicznym? Czy nagroda jest doczesna, chociażby w najidealniejszej formie, czy też eschatologiczna? Rabini rozróżniali i wiele rozprawiali na temat dwóch rodzajów nagrody: doczesnej, tutaj, na ziemi i niebiańskiej, w przyszłym eonie. Dla Zahna [27]) i zwolenników jego teorii sprawa jest jasna. Bóg wynagrodzi jałmużnę w tej samej skrytości — ἐν τῷ κρυπτῷ, w jakiej została dokonana, t. zn. już tutaj udzieli ofiarodawcy wewnętrznej radości podobnie jak w wysłuchanej modlitwie pokrzepi i pocieszy — w. 6, a przez post zasili w walce z cielesnością — w. 18. Nam przedstawia się zagadnienie jaśniej w świetle teorii Schlattera, na podstawie religijnego piśmiennictwa apokryficznego i rabinicznego [28]). Nagroda Boża, wręczana ofiarodawcy jawnie — ἐν τῷ φανερῷ jest charakter-

ru eschatologicznego. O takiej nagrodzie i jawności świadczy również apostoł Paweł 1 Kor. 3, 13.4, 5. 2 Kor. 5, 10.

Całokształt egzegezy wymaga jeszcze rozpatrzenia aktualnej obecnie kwestii stosunku zasad, wyłuszczonych w omawianym fragmencie, do nauki rabinicznej. Rozchodzi się głównie o podstawową zasadę w teorii jałmużny, mianowicie: o zasadę tajności, ujętej w trzecim wierszu. Ta zasada przykuwa uwagę czytelnika swą głębią i oryginalnością. Sam bowiem szlachetny czyn udzielania wsparć bądź pomocy w tej czy innej formie oraz myśl o pozytywnej względnie negatywnej reakcji ze strony Boga na dobroczynność ludzką stanowią nakaz i dorobek wielu religij i kultur, przede wszystkim mojżeszowej. Religia mojżeszowa, w atmosferze której Jezus się wychowywał, już od najdawniejszych czasów, jak to wyżej zostało konkretnie uwydatnione, przypominała swym wyznawcom o obowiązkach względem ubogich, o konieczności okazywania we współżyciu czynnego miłosierdzia, które odbijało się refleksem w świecie wieczności i warunkowało łaskę Bożą. Nie będziemy więc wyszukiwać w starotestamentowo-żydowskiej religii paralelnych cytat do wszystkich trzech wierszy, traktujących o jałmużnie; ograniczymy się jedynie do wiersza trzeciego i pierwszej połowy czwartego i skupimy naszą uwagę oraz rozwagę na zasadniczym, głębokim i oryginalnym przykazaniu, żądającym jałmużny w skrytości. Do tego przykazania można z literatury rabinicznej przytoczyć szereg analogicznych wersetów: „Synu mój, czcij ubogiego i obdarzaj go skrycie, nie jawnie, nakarm go i napój w swym domu; zakryj swe oko i nie patrz, gdy je" (100r). „Kto daje jałmużnę w skrytości większy jest, niż nauczyciel nasz, Mojżesz; gdyż to jest w związku z Mojżeszem, naszym mistrzem, napisane (5 Mojż. 9, 19): lękałem się gniewu i zapalczywości Pańskiej; a to jest napisane odnośnie tego, który daje jałmużnę (Przyp. Salom. 21, 14): dar potajemnie dany uśmierza zapalczywość, a upominek w zanadrze włożony, gniew wielki uspokaja". (r. 130). R. Chijja rzekł: „Jałmużny i czyny miłosierdzia winny być ukryte". R. Janna'i widział człowieka, który ubogiemu dał publicznie monetę (zuz). Rzekł więc doń: było by lepiej, żebyś mu był nic nie dał,

niż teraz, kiedyś mu dał i go zawstydził (r. 230). O Chaninie ben Papa mówiono, że wychodzi w nocy, ażeby rozdawać jałmużny. (r. 300). Esseńczycy, jak widać z Szekalim V, 7 dobroczynność uprawiali również w skrytości, a czynili to zgodnie z przyjętą regułą, według której wszystko w ich życiu religijnym odbywało się w tajemnicy [29]).

Trudno zaprzeczyć identyczności zasad, wyrażonych w wierszu trzecim oraz czwartym z jednej, a w literaturze rabinicznej z drugiej strony. Wyżej przytoczone miejsca dowodzą tożsamości i nasuwają pytanie co do ewentualnej zależności Jezusa od rabinów. Pytanie było by proste, a odpowiedź natychmiastowa i omal bezsporna, gdyby nie wchodziły w grę zastrzeżenia natury terminologicznej. Wszystkie u góry przytoczone paralelne cytaty z literatury rabinicznej pochodzą z okresów czasu znacznie późniejszych niż prawdy, wypowiedziane przez Jezusa w kazaniu na górze,, a nawet spisane przez ewangelistę Mateusza. To zastrzeżenie terminologiczne należy uwzględnić i uznać, że zależność przykazania Jezusa od nauki rabinów jest wysoce wątpliwa. Argument pewnej grupy egzegetów — zwolenników teorii o zależności ewangelicznego zwiastowania Jezusa do ideologii rabinów — że paralelne cytaty rabiniczne wprawdzie były spisane w znacznie późniejszym czasie, ale były znane jeszcze przed Chrystusem w tradycji ustnej i stanowiły samodzielny dorobek duchowy Żydów, wykazuje pewne cechy prawdopodobieństwa, ale nie jest oparty na realnej, niezawodnej podstawie ani poparty piśmiennymi dokumentami, a zatem nie może rozproszyć wątpliwości przeciwników i uzasadnić swej teorii. Możliwe, że niektóre paralelne prawdy na długo przed piśmiennym ich utrwaleniem krążyły w ustnej tradycji ludu, ale nie jest wykluczone również to, że niejedna religijna myśl rabinizmu błysnęła na krótko przed jej spisaniem, no i co najważniejsze, mogła być zaczerpnięta z ewangelii Jezusa. W każdym bądź razie, nie można zagadnienia ujmować jednostronnie i niemal całego „novum” religijno-etycznego zwiastowania Jezusa wyprowadzać z rabinizmu, jako też z drugiej strony, nie wolno definitywnie wykluczać wszelkiej możliwości jakiejkolwiek zależności później-

szych rabinów od ewangelii Jezusa, jak to czyni np. Kittel [30]). Możliwa, a nawet zrozumiała jest zwalczana przez Kittla ewentualność odwrotnej zależności. Żydostwo, czując się w swej egzystencji zagrożone przez szybko rozwijający się chrystianizm, nie mogło w narzuconej walce posługiwać się tylko negacją, bo broń negatywna na krótką tylko sięga metę; musiało zdobyć się na pozytywną ideologię, na twórczy wysiłek ducha, a ponieważ pod tym względem w dziedzinie religijnego i kulturalnego życia nowe prawdy ewangeliczne Jezusa były charakteru absolutnego, przeto żydostwo niejedną ideę religijno-etyczną z ewangelij przejęło i sobie przyswoiło. A jeśli nawet zgodzilibyśmy się na istnienie analogij w księgach ewangelicznych i rabinicznych i przyznali pierwszeństwo czasowe rabinom, to i tak z tego bynajmniej nie wynika zależność ewangelicznych prawd od ideologii rabinizmu. „Analogia nie oznacza jeszcze genealogii" [31]). Wiemy o tym z historii poszczególnych nauk, że niejedna idea powstawała, niejedno odkrycie było dokonywane, nieraz prawie jednocześnie, innym razem w czasie o małej rozpiętości, ale w takich okolicznościach, że wszelki kontakt czy jakakolwiek zależność twórczych umysłów były wykluczone. Ten sam przebieg można zauważyć również w dziedzinie religijno-etycznej. Trudno zaprzeczyć istnieniu analogij i to dość licznych pomiędzy wymienionymi, jeśli tak wyrazić się można, religijnymi systemami, ale jest zupełnie niedopuszczalne na ich podstawie ustalać genealogię, stwierdzać z całą pewnością, że religijno-etyczne prawdy Jezusa są zaczerpnięte z nauk rabinów. Deissmann w swym głównym dziele [32]) stawia kryterium, umożliwiające ustalenie analogij i genealogij. Religijne przeżycia i nastroje, o nieprzeciętnej dynamice oraz głębi, ujęte w prostych słowach i znakach, wyrażone w czynach, świadczą o analogii, liturgiczne doktryny i obrzędowe formuły wskazują na genealogię. Stosując to kryterium do naszego fragmentu, konkludujemy, że przykazanie wiersza trzeciego i pierwszej połowy czwartego czyni wrażenie oryginalności i że poza tymi słowami stoi mesjaniczna osobowość Jezusa, w poczuciu autorytetu i władzy, otrzymanej od Boga. Słowem,

brak dostatecznych danych, które by uzasadniały teorię o genealogii; w najlepszym razie można mówić i pisać tylko o analogii.

Zagadnienie jałmużny, jak widać z dokonanej egzegezy, zostało rozpatrzone na tle historycznym. Wiadomo nam teraz, w jaki sposób składali jałmużnę Żydzi i jaką zasadę postępowania w dziedzinie charytatywnego życia nakreślił Jezus. Interesuje nas jeszcze pytanie: czy wskazana zasada jest ciągle aktualna, i w naszych czasach, czy posiada wartość i jaką dla życia nowoczesnego? „Że przestroga Jezusa ma jeszcze dzisiaj podobne znaczenie, jak ongi, jest rzeczą niezaprzeczalną" [33]). Wszak i nasze czasy wykazują dość liczne szeregi płytkich ludzi, którzy działają przede wszystkim na efekt, którzy znajdują upodobanie w powierzchownym szychu zewnętrznego blichtru i blasku, którzy czują się jedynie dobrze w sztucznie wytwarzanej atmosferze samolubnych wrażeń, uznania i pochlebstw ze strony bliższego czy dalszego otoczenia. O nich pisze Müller [34]) w następujący sposób: „są zbyt powierzchowni, zanadto zależni od zdania innych i niepewni siebie, ażeby mogli wznieść się ponad te wszystkie drobiazgi. Im ktoś jest uboższy wewnętrznie, słabszy charakterem, tym chętniej żyje z uznania innych. To stanowi jego majątek, którym się raduje, którym rozporządza... Ale to jest objaw barbarzyństwa, że cała nasza kultura jest oparta na dążności do pozoru i blasku... Świat ułudy znaczy więcej, niż świat rzeczywistości. Cześć, uznanie, imię, sława stanowią potężny motor, mobilizujący najskrytsze siły wszystkich stanów społecznych, od kół prowincjonalnych, o elementarnym wykształceniu poczynając, aż do najwyższych warstw włącznie, do ludzi o wybitnej inteligencji, zajmujących czołowe pozycje w dziedzinach sztuki, nauki oraz polityki. Nawet pojęcie honoru, powszechnie uznane, nie odważa się ignorować opinii oraz sądu innych. Jeśli bowiem publiczną obrazę odczuwamy jako nadszarpnięcie czci, to w takim razie nasza cześć jest zależna od sądu, jaki powzięto o nas, polega na dobrym imieniu, które może być splamione, a nie na samoistnej wartości naszego osobowego ja, które przez drugiego nie może być naruszone, co najwyżej może ponieść szkodę na skutek sprzeniewierzenia się samemu sobie". Każdy przyzna, że powyższa cha-

rakterystyka, określająca stosunki, panujące w dziedzinie życia socjalnego, nie zawiera przesady i to w odniesieniu zarówno do czasów przedwojennych, jak powojennych. I dlatego ostrzeżenie Jezusa przed ostentacją, przed działaniem, choćby skądinąd szlachetnym, ale obliczonym na efekt, jest ciągle aktualne. Jak ongi, na przełomie wieków, tak i dzisiaj, w ostatnich czasach, życie socjalno-charytatywne jest oparte na tak różnorodnych, po części egoistycznych i obłudnych motywach, że ostrzegawcze słowa Jezusa z wiersza drugiego: nie trąb przed sobą, nie uprawiaj dobroczynności dla próżnej chwały, są całkowicie usprawiedliwione. Tym bardziej jest aktualny i uzasadniony pozytywny postulat, wysunięty w wierszu trzecim: „Kiedy zaś ty dajesz jałmużnę, niechaj nie wie lewica twoja, co czyni twa prawica”. To przykazanie, krańcowo ujęte, przeciwstawia się również dzisiejszej, niejednokrotnie obłudnej, wyrachowanej metodzie w uprawianiu dobroczynności i ma na widoku usunięcie także z obecnego charytatywnego życia wszelkich oznak powierzchownego blichtru i wprowadzenie na ich miejsce czynników prostoty i szczerości, prawdziwej pobożności i miłości. Naturalnie, że nie można pojmować powyższego, pozytywnego przykazania dosłownie i dążyć do jego realizacji przy wyeliminowaniu z pojęcia jałmużny czynnika świadomości oraz rozwagi. Po pierwsze, było by to z p. w. psychologicznego niemożliwe, a po drugie, gdyby nawet wyobrazić sobie możliwość zredukowania do minimum czynnika rozwagi, to takie ustosunkowanie się do sprawy doprowadziło by w konsekwencji do ujemnych wyników i podważyło na pewnym odcinku socjalnego życia moralność społeczną. Społeczeństwa nowoczesne dążą do konsolidacji i systemizacji akcji społecznej, a nierozważna ofiarność i należycie nieuświadomiona dobroczynność rozpraszała by aktywne, szlachetne siły, utrudniała rzetelną, pożyteczną pomoc, paraliżowała, a może nawet uniemożliwiała organizację charytatywnej działalności. W interesie ogólnego dobra i społecznej moralności leży utrzymanie w dobroczynnej akcji namysłu i rozwagi. Nawet w indywidualnym akcie ofiarności świadomość dokonywanej czynności musi być zachowana. Jezus nie wspomina o socjalnej pomocy na szer-

szą skalę; mówi tylko o indywidualnej ofiarności, ale co z niej wyklucza, to nie moment uświadomienia sobie faktu, rozwagi nad celowością czynu, lecz samolubne motywy; chęć wywołania w swym otoczeniu rozgłosu i pragnienie oddychania sztucznie wytworzoną atmosferą ostentacji i chwały. Taka bezinteresowna ofiarność, jałmużna w myśl wskazań Jezusa składana, przyczyniła by się niezawodnie do pogłębienia pobożności, jak vice versa: obłudnie dawana jałmużna wpływa na uzewnętrznienie i zmechanizowanie pobożności. Wnikliwa obserwacja życia poucza nas, że głębsze natury, szczerze religijne i pobożne, gardzą psychologią tłumu, który znajduje upodobanie w poklasku otoczenia, w powierzchownym blichtrze oraz blasku, i zmierza w swym postępowaniu do ukrycia się przed ludźmi, do zdziałania czegoś dobrego w ciszy oraz skromności. Im ktoś jest doskonalszy, tym oporniej odnosi się do przelotnej ostentacji i próżnej chwały, tym usilniej dąży do dyskrecji i tajemniczości.

„Kiedy zaś ty dajesz jałmużnę, niechaj nie wie lewica twoja, co czyni twa prawica". „Niechaj to będzie tajemnica, o której wiesz tylko ty i twój Bóg! Jak ziarnko gorczyczne tylko w łonie ziemi poczyna owocować, tak i datek jedynie w ukryciu może się udać... Wprawdzie zachodzą wypadki, kiedy ujawnienia darów uniknąć niepodobna. Ale taka ewentualność jest dla człowieka, posiadającego prawe usposobienie, niemiła; najchętniej pragnąłby swą dobroczynność zataić. Skrytość stanowi o właściwym pięknie, o miłym uroku składanych darów. To piękno ginie, jeśli ludzie o darach wiedzą i mówią, tak samo jak ptak traci połysk piór, a kwiat swój zapach, jeśli wiele rąk ich się dotyka... [34]). Trwały jest urok jałmużny tajnej, bo nawet najbardziej ukryty dar dostrzega niewidzialne dla nas oko Opatrzności. Jezus kończy: a Ojciec twój, który widzi w skrytości, odda ci. Na czym polega to oddanie? Nie na tym, że Bóg tysiąckrotnie zwróci ofiarodawcy w tej samej formie, aczkolwiek, jak doświadczenie wykazuje, na takiej ofiarności spoczywa także zewnętrznie szczególne błogosławieństwo. Najlepsza nagroda polega na tym, że po-

dobny dar łączy nas każdorazowo z wyższym światem, zbliża do Boga... A wszystko, co nas do Boga zbliża, zawiera najwyższe błogosławieństwo..."

Mat. 6,5—8. Modlitwa.

Przechodzimy z kolei do drugiego objawu „sprawiedliwości" żydowskiej, do zagadnienia modlitwy. Ta sama podstawowa myśl, która uwydatniła się w poprzednim fragmencie, przebija również w następnych dwu wierszach: piątym i szóstym. Dalsze wiersze: siódmy i ósmy poszerzają w stosunku do poprzedniego fragmentu zakres podstawowej myśli o tyle, że przestrzegają przed długimi, bezmyślnymi modlitwami, jakbyśmy dziś powiedzieli, pacierzami, i domagają się dziecięcej ufności względem Ojca niebiańskiego, a zatem prostoty i szczerości w ujawnianiu myśli i uczuć.

„A gdy się modlicie, nie postępujcie, jak obłudnicy, którzy lubią, stojąc, modlić się w synagogach i na rogach ulic, ażeby ich ludzie widzieli. Zaprawdę powiadam wam: otrzymali zapłatę swoją. Ty zaś, gdy modlisz się, wejdź do komory swej, a zamknąwszy drzwi za sobą, módl się do Ojca swego w skrytości, a Ojciec twój, który dostrzega w ukryciu, odda ci.

A modląc się, nie mówcie wiele, jak poganie, którzy sądzą, że ze względu na swe wielomówstwo zostaną wysłuchani. Nie bądźcież więc do nich podobni; wie bowiem Ojciec wasz, czego potrzebujecie, zanim go poprosicie".

W każdej religii interesuje nas obok teologii i antropologii, kwestia stosunku Boga do człowieka i odwrotnie: człowieka do Boga. Historia religij poucza nas, że jeśli idzie o to zagadnienie, o sposób odnoszenia się Boga do człowieka i reakcji ze strony ostatniego ,to można ustalić na ogół dwie drogi, które Bóg obrał i wskazał człowiekowi: drogę objawienia i sakramentu, a ze strony człowieka odpowiadające im drogi: modlitwy i ofiary, dzięki którym człowiek zbliża się do Boga. Nie trudno spo-

strzec, że ewangelia Jezusa zwraca uwagę na drogę objawienia i każe kroczyć człowiekowi do tronu łaski Bożej po drodze modlitwy. Nie zamierzamy opisywać drogi Boskiej i analizować pojęć objawienia czy sakramentu, ponieważ odbiegało by to zbytnio od tematu; ograniczymy się do określenia drogi ludzkiej, w danym wypadku: modlitwy, która prowadzi i zbliża do Boga. Jezus, jak wykazuje ewangeliczne zwiastowanie, nie zabraniał, ale też nie nakazywał składać ofiary. Ewangelia Jego i życie przekonywały, że ofiarne obrzędy mogą być z życia religijnego bez szkody dlań wyeliminowane. Jezus żył modlitwą i drogę modlitwy wskazał uczniom swoim. O tej modlitwie świadczy właśnie przytoczony fragment kazania na górze, do którego egzegezy obecnie przystępujemy.

„A gdy się modlicie, nie postępujcie jak obłudnicy, którzy lubią, stojąc, modlić się w synagogach i na rogach ulic, ażeby ich ludzie widzieli. Zaprawdę, powiadam wam: otrzymali zapłatę swoją — καὶ ὅταν προσεύχησθε, οὐκ ἔσεσθε ὡς οἱ ὑποκριταί ὅτι φιλοῦσιν ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ ἐν ταῖς γωνίαις τῶν πλατειῶν ἑστῶτες προσεύχεσθαι, ὅπως φανῶσιν τοῖς ἀνθρώποις, ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἀπέχουσιν τὸν μισθὸν αὐτῶν.

A gdy, kiedy, jeśli — καὶ ὅταν — znowu ta sama partykuła o fakultatywnym znaczeniu, z którą już spotykaliśmy się w wierszu drugim. Partykuła ta zwraca uwagę na ewentualność modlitwy, ale z tego nie wynika, ażeby modlitwa nie była objęta przykazaniem Jezusa i odgrywała podrzędną rolę w całokształcie chrześcijańskiego życia religijnego. Wprawdzie wiersz piąty i trzy następne nie zawierają wyraźnego nakazu modlitwy — ponieważ rozchodzi się w nich o motywy i sposób odmawiania modlitwy — ale już wiersz dziewiąty, który inauguruje Modlitwę Pańską, a jeszcze dobitniej pięć wierszy następnego rozdziału 7, 7—11 nakazują modlitwę, modlitwę dziękczynną oraz błagalną i od modlitwy uzależniają błogosławieństwo Boże. Sam Jezus, jak wiemy z ewangelii, najważniejsze, niejednokrotnie przełomowe i decydujące momenty swego życia łączył z żarliwą modlitwą. Stąd wniosek, że uczniowie Jezusa zżyli się z tym, zrozumieli i odczuli, że odmawiana i nakazana

przez Jezusa modlitwa, stanowi akt woli Bożej, łącznik pomiędzy Bogiem i człowiekiem, a zatem decyduje o natężeniu życia religijnego.

A gdy się modlicie — καὶ ὅταν προσεύχησθε.

Dusza ludzka pragnie łączności z Bogiem, jako źródłem swego bytu, a łączność tę osiąga najpewniej przez modlitwę. Dlatego wszystkie religie znają modlitwę. Dlatego wszystkie narody modlą się. Może największą gorliwością na tym polu wyróżniali się Izraelici. Ich żywa, aktywna wiara uzewnętrzniała się w ciągłej modlitwie. Cały Stary Testament, poczynając od patriarchy Abrahama, poprzez Mojżesza i proroków, Dawida i następnych królów, a kończąc na Danielu, świadczy o głębokiej i szczerej modlitwie, która w ciągu wieków unosiła się z ziemi Chananejskiej do niebios. Cała niemal księga 150 psalmów może śmiało uchodzić za pokaźny zbiór modlitw pokutnych i błagalnych, dziękczynnych i pochwalnych. „Już u współczesnych, a w większym stopniu u potomnych zasłynęli prorocy jako modliciele niezrównani i przyczyńcy, których proszono o interwencję u Boga, a których modlitwy naśladowano. Spontaniczny, prymitywny krzyk duszy, a nie magia słów — oto modlitwa proroka jako wyraz bezwzględnej czci i ufności. Do takiej modlitwy nawołują prorocy, mówiąc o szukaniu i proszeniu Boga, o „zwracaniu się” do Boga i wzywaniu go.

Ideałem modliciela stał się: Abraham, Mojżesz, Samuel, Eliasz i Jeremiasz. Podstawą modlitwy prorockiej jest wiara”[35]). W związku z ustaleniem rzeczywistości modlitewnej w Izraelu, należy jeszcze ze względu na dokładność egzegezy omawianego fragmentu zwrócić uwagę na rodzaj modlitwy, na okoliczności czasu i miejsca, w jakich modlitwa się odbywała. Stary Testament regulował przepisami składanie ofiar, ale sprawy modlitewnej nie normował, nie wciskał w szczupłe ramy prawa. Modlitwa bogobojnego Izraelity winna być, podobnie jak była modlitwa proroka, bezpośrednim wzniesieniem myśli, szczerym wylewem uczucia, natężeniem i skierowaniem dobrej, ufnej woli ku Bogu, „spontanicznym, prymitywnym krzykiem duszy, a nie magią słów”. Co się tyczy okoliczności miejsca i położenia, zajmowanego podczas modlitwy, to można ze

znaczną dozą prawdopodobieństwa ustalić, że modlono się przeważnie stojąc, od czasu zbudowania świątyni Salomonowej z twarzą zwróconą do ołtarza, jeśli modlono się w świątyni, i z twarzą, zwróconą ku świątyni Jerozolimskiej, jeśli modlono się na jakimkolwiek innym miejscu obiecanej ziemi.

Tak ujmowano modlitwę i w ten sposób modlono się w Izraelu.

Żydostwo [36]) utrzymało modlitewną tradycję, odziedziczoną po ojcach i znacznie ją rozwinęło. Wprawdzie rozwój ten przyjmował niejednokrotnie niepożądane, wprost szkodliwe formy; modlitwa płynęła z niskich pobudek, kostniała w bezdusznych słowach i zmierzała do wywołania zewnętrznego efektu, jak to będziemy mieli możność stwierdzić podczas egzegezy omawianego fragmentu, ale nigdy w dziejach żydostwa nie dochodziło do tego, ażeby idea modlitwy zatraciła całkowicie nieprzemijające, wiecznotrwałe momenty głębi, bezpośredniości i szczerości, które cechowały modlitwy proroków i które do dnia dzisiejszego stanowią istotne znamiona prawdziwej modlitwy. Zawsze w historii żydostwa byli tacy rabini, którzy reprezentowali w tej czy innej dziedzinie życia religijnego ideologię proroków, zawsze byli tacy bogobojni Żydzi, którzy osiągali względnie starali się osiągnąć poziom modlitewnego życia starotestamentowych mężów Bożych.

Zajmijmy się nieco dokładniejszą charakterystyką modlitwy żydowskiej z czasów przed i po Nar. Chrystusa. Jest to wskazane ze względu na lepsze zrozumienie ewangelicznego zwiastowania Jezusa o modlitwie.

Żydowską pobożność cechowały długie i częste modlitwy [37]). Modlitwy, ustalone pod względem treści i formy, okoliczności czasu i miejsca. Modlitwy te już nie były „spontanicznym, prymitywnym krzykiem duszy", już nie osiągały górnego poziomu wiary proroków; ułożone według pewnych przepisów, odmawiane w pewnych okolicznościach, przekazywane z ojca na syna, z pokolenia na pokolenie, zastygały w bezdusznych formach, stawały się dość często „magią słów". Jeden z podstawowych przepisów, w jakie ujęto modlitwę i od zastosowania którego uzależniano skuteczność modlitwy, dotyczył czasu.

Józef Flawiusz podaje, że w żydostwie znano dwukrotną modlitwę na dzień: ranną, przy rozpoczęciu dnia i wieczorną, przed udaniem się na spoczynek. To była modlitwa, obowiązująca ogół, zwana przez rabinów „szᵉmaʿ”. O innych modlitwach— a takie przecież istniały — Józef Flawiusz nie wspomina. Wspomina o nich Miszna. Miszna odróżnia oprócz rannej i wieczornej modlitwy — „szᵉmaʿ” jeszcze trzy w międzyczasie odmawiane modlitwy. Z rozległej literatury rabinicznej wiemy, że trzykrotne dzienne modlitwy zwały się: szacharit — ranna, mincha — południowa względnie popołudniowa i maarib — wieczorna. W dzień sobotni czy jakikolwiek inny świąteczny do wyżej wymienionych modlitw dochodziły jeszcze muzaf — modlitwa przedpołudniowa, a w dzień pojednania neïla — modlitwa końcowa. Dokładnej godziny odmawiania poszczególnych modlitw ustalić niepodobna, a jeśli idzie o modlitwę południową względnie popołudniową — mincha, to w tym wypadku zachodzi rozbieżność co do pory dnia — dokumenty pod tym względem są niejasne, zdania egzegetów podzielone — zresztą, czynnik terminologiczny w naszej egzegezie odgrywa podrzędniejszą rolę; rozchodzi się głównie o długość modlitw, ich wielokrotność w dniu zwykłym ewentualnie świątecznym, wreszcie o sposób modlenia się, co w pewnej części już zostało stwierdzone, a w pozostałej będzie niżej opisane i wyjaśnione.

Najpierw należy zwrócić uwagę na modlitwę ramową-szᵉmaʿ. Wszyscy Żydzi byli obowiązani do odmawiania tej modlitwy w porze rannej i wieczornej; tylko niewiasty, dzieci i niewolnicy byli wolni od niej. Pożądana była modlitwa-szᵉmaʿ w języku oryginalnym, hebrajskim, ale można było ją recytować również w innym języku. Miszna dość dużo pisze o „szᵉmaʿ”, skąd wniosek, że modlitwa ta była już oddawna znana. Józef Flawiusz uważa ją za składową część zakonu, odnajduje w niej oba czynniki: dziękczynienia i prośby, wiąże ją z uwolnieniem z Egiptu i wywodzi od Mojżesza. Ściśle rzecz ujmując, trzeba stwierdzić, że „szᵉmaʿ”, w której skład wchodziły trzy krótkie starotestamentowe fragmenty Deut. 6, 4—9. 11, 13—21. Num. 15, 37—41, poprzedzone i zakończone błogosławieństwami, była nietyle modlitwą, co wy-

znaniem wiary w Jahwę, którego całą potęgą swej duszy należy miłować, obietnicą błogosławieństwa za wierność oraz zapowiedzią kary w razie oporu wobec przykazań zakonu Mojżeszowego. Zwyczaj odmawiania „sz^{e}ma'" sięga najprawdopodobniej czasów przedchrześcijańskich. Takie przypuszczenie nasuwają pisma Józefa Flawiusza i nowotestamentowe — Mrk. 12,29. 30. Mat. 22, 37. Łuk. 10, 27. Jezus modlił się rano i wieczorem — według wszelkiego prawdopodobieństwa — słowami „sz^{e}ma'" — Mrk. 1, 35. 6, 46. 14, 32.

Oprócz modlitwy - sz^{e}ma' istniał w żydostwie zwyczaj trzykrotnego modlenia się w dzień zwykły, powszedni. Nazwy tych modlitw i czas recytowania był już podany wyżej. Daniel trzykrotnie klękał w swym pokoju, którego okna były zwrócone ku Jerozolimie i wielbił Boga swego — Dan. 6, 10. Rdzeń każdej z tych modlitw stanowi „szmone ezre", inaczej wprost zwana „tefilla", złożona z dziewiętnastu błogosławieństw, ujętych w prostej, ale wzniosłej formie. Treścią swą „tefilla' obejmuje całokształt życia indywidualnego i narodowego. Podział na 3 części występuje zupełnie wyraźnie. Pierwsze trzy błogosławieństwa są właściwie doksologią, wielbią potęgę i łaskę Bożą, oddają cześć Jego świętości, wyrażają wdzięczność za opiekę i moc, którą objawia, wzbudzając zmarłych do życia. Następne błogosławieństwa, środkowe, w liczbie trzynastu, proszą Boga o dary dla duszy i ciała, konkretnie mówiąc, o żywność i zdrowie, o pokutę i odpuszczenie grzechów, poznanie i zbawienie, więcej, bo wkraczają w obręb życia zbiorowego, narodowego i błagają Boga o litość nad świętym miastem, Jerozolimą, o zamieszkanie wśród zgromadzonego ludu, o ukrócenie zła i wzmocnienie dobra, o sprawiedliwość i przybycie syna Dawidowego. Wreszcie, ostatnie trzy błogosławieństwa proszą Boga o możność wznoszenia modłów, składania ofiar, na które by z upodobaniem Jahwe spoglądał, o spełnienie obietnicy sprowadzenia z powrotem wygnańców na ziemię praojców, po czym składają Mu dziękczynienie za wielką dobroć i łaskę, za ojcowską opiekę i pokój. Modlitwę „szmone ezre" obowiązani byli zmawiać wszyscy Żydzi, nie wyłączając niewolników, niewiast oraz dzieci,

trzy razy dziennie, w porze rannej, południowej i wieczornej. „Szmone ezre" w tej formie, w jakiej ją obecnie posiadamy, została zredagowana w późniejszym czasie, niż „szᵉma'", ale początkami swego powstawania i kształtowania „szᵉma'" wyprzedza. W każdym bądź razie „szmone ezre" w głównych zarysach w pierwszym wieku przedchrześcijańskim już była znana.

Na „szᵉma' i szmone ezre" nie kończyło się życie modlitewne żydostwa. Ani na pięciokrotnych modlitwach dziennych, których treść czy podstawę stanowiły: „szᵉma' i szmone ezre". Całe życie żydowskie we wszelkich jego objawach było obramowane modlitwami. Modlono się również w szczególnych, niecodziennych okolicznościach życiowych. Księga Syracha 38,9 nakazuje choremu modlić się do Pana, a On uzdrowi go. Nie zabrania wezwać lekarza, bo wszak i jego stworzył Bóg, no i on sam będzie modlił się do Boga o powodzenie w leczeniu, ale przede wszystkim radzi pokutować, oczyścić serce i zwrócić się do Boga z hojną ofiarą i ufną modlitwą — Syr. 38, 9—14. Chanina, syn Dozy, był często wzywany do łoża chorych i proszony o modlitwy przyczynne (na przełomie 1 i 2 w. po Chr.). Tobiasz ze swą narzeczoną w przeddzień zawarcia związku małżeńskiego zwraca się do Boga z błagalną prośbą o łaskę i wspólnotę życiową do sędziwych lat starości — Tob. 8, 4—8. Ezdrasz na widok licznych grzechów swego ludu zgina kolana przed Bogiem, wnosi ręce do Pana, w imieniu ludu żydowskiego składa korne wyznanie grzechów, prosi o przebaczenie i uzdrowienie rodzinnego oraz społecznego życia swych rodaków — III Księga Ezdrasza 8, 73—89. Arcykapłan Szymon w chwilach groźnego niebezpieczeństwa, jakie zawisło nad nim, świątynią i zborem, udaje się do świętego przybytku i na klęczkach błaga Boga o odwrócenie nieszczęścia — III ks. Makk. 2, 1—20. Najżarliwiej modlono się w czasie długotrwałej suszy o deszcz. Kto wybłagał od Boga deszcz, ten dostępował wyjątkowego uznania i był otoczony szczególną czcią całego zboru. Żydostwo zapamiętało sobie imiona gorliwych mężów modlitwy, jak np. Oniasza, Johanana, Akiby, którzy wyprosili od Boga upragniony deszcz. Modlitw okolicznościowych można by przytoczyć

znacznie więcej, można by wspomnieć o modlitwach pochwalnych na cześć Boga z racji doznanego szczęścia, można by zwrócić uwagę na błagalne modlitwy patriotów o dobro, sławę i potęgę narodu, który otrzymał górne obietnice od Boga, a który już od dłuższego czasu jest tak sromotnie krzywdzony przez pogańskie narody, można by wreszcie wskazać na modlitwy przy stołach, przed i po spożyciu posiłków. Można by więc przytoczyć cały szereg rodzajowo różnych modlitw, ale już przytoczone dowodzą tego niezbicie, że całe żydowskie życie prywatne, rodzinne i społeczne było obramowane modlitwami [41]). Modlitwy były przeważnie długie, a zatem uciążliwe do odmawiania. To nie znaczy, że znano tylko długie modlitwy. Takie przypuszczenie można by powziąć na zasadzie Mat. 6, 7 i Mrk. 12, 40. Wiemy jednak, że niejedna modlitwa krótka, ale szczera i głęboka popłynęła z ust żydowskich, w domu prywatnym bądź w świątyni. Istniały bezsprzecznie i krótkie modlitwy, ale pobożność, jeśli tak się wyrazić można, oficjalna, publiczna, wykazuje długie modlitwy. Jako dowód może posłużyć chociażby modlitwa „szmone ezre", która wszak składała się z 19-tu błogosławieństw, a stanowiła rdzeń trzykrotnej modlitwy dziennej przy czym była poprzedzona wstępem i uzupełniona zakończeniem. Modlono się przeważnie w pozycji stojącej Mat. 6, 5. Mrk. 11, 25. Łuk. 18, 11. 13 z rękami wyciągniętymi III Ezdr. 8, 72 ewentualnie wzniesionymi ku górze II Makk. 3, 20. Józef Flawiusz [42]) informuje często o modlitwie z podniesionymi ku niebiosom rękami. Tak modlił się zgodnie z jego relacją Abraham i Dawid, Elizeusz i Agrippa. Ale to nie była jedyna pozycja, zajmowana podczas modlitwy. Modlono się również, idąc, siedząc, a nawet leżąc. W chwilach donioślejszych, w przystępie głębszej pobożności, zginano kolana ewentualnie padano na ziemię. Dan. 6, 10. III Ezdr. 8, 72. Syrach. 50, 17. 21. W świątyni i przed świątynią Żydzi zginali kolana i czołem dotykali podłogi względnie powierzchni ziemi. Podczas modlitwy zwracano oblicze ku świątyni Jerozolimskiej Dan. 6, 11. III Ezdr. 4, 58, w najgorszym razie, jeśli to było niemożliwe, wystarczała dobra wola, kierunek serca do miejsca najświętszego. W takiej,

gorliwej atmosferze pobożności wyrósł Jezus. Sam, jak już zaznaczyliśmy, często i żarliwie się modlił. W domu rodzinnym, w świątyni i w synagogach patrzał, napewno z lubością, na modlących się ziomków. Ale widział również modlitwy, które na to szczytne miano nie zasługiwały, modlitwy, odmawiane mechanicznie, albo co gorsza, i bezdusznie i w fałszywej, obłudnej intencji. Takich modlitw Jezus tolerować nie mógł, na taką profanację świętego imienia Bożego musiał zareagować. Czynił to wielokrotnie. Jeden z aktów reakcji i to w formie dość ostrej mamy w wyjaśnianym fragmencie kazania na górze.

„A gdy się modlicie, nie postępujcie jak obłudnicy, którzy lubią, stojąc, modlić się w synagogach i na rogach ulic, ażeby ich ludzie widzieli. Zaprawdę powiadam wam: otrzymali zapłatę swoją".

Analogia do wiersza drugiego rozdziału szóstego o jałmużnie jest niezaprzeczalna. Tu i tam jest jednakowa kwalifikacja obłudy, tu i tam jest mowa o tych, którzy udzielają jałmużny i modlą się w synagogach i na ulicach, ażeby błyszczeć przed ludźmi, tu i tam jest przestroga przed postępowaniem, które pozbawia wiecznej nagrody. „Gdy się modlicie" o rannej, południowej lub wieczornej porze bądź w międzyczasie, z racji doznanego szczęścia czy nieszczęścia, w chwilach doniosłych i podniosłych bądź niebezpiecznych i groźnych, nie czyńcie tego tak, jak obłudnicy. Obłudnicy pragną błyszczeć przed otoczeniem, chcą uchodzić w oczach ludzkich za wyjątkowo dobrych, szlachetnych i pobożnych, chociaż w gruncie rzeczy są egoistyczni i przywiązani do ziemi oraz doczesnych, przemijających spraw światowych. Ażeby zamierzony cel osiągnąć i upoić się zewnętrzną chwałą, „stają w synagogach i na rogach ulic i modlą się".

Za główne miejsce modlitw, miejsce publiczne i centralne bogobojnego żydostwa, uchodziła świątynia Jerozolimska. W świątyni składano ofiary. Ofiary poprzedzało nabożeństwo liturgiczne. Wiemy o tym z Miszny [43]), że poranną ofiarę w świątyni inaugurowała krótka liturgia, w skład której wchodziła modlitwa „sz^{e}ma'". O wyznaczonych godzinach udawano się do świątyni na modli-

twę. Nowy Testament świadczy o tym, że w miarę możności przestrzegano przepisów co do czasu i miejsca, a pierwsi chrześcijanie w początkowym okresie swej historii, respektowali przyjęte i ustalone pod tym względem zwyczaje żydowskie. Drugim miejscem, gdzie zbierano się na modlitwy, były sygagogi. Synagog było wiele w Palestynie. Świątynia była tylko jedna. W synagogach, jak już powiedzieliśmy wyżej, skupiało się społeczno-polityczne i prawno-administracyjne życie żydostwa. Synagogi służyły również za lokal szkolny, a czasem nawet za mieszkanie dla przejezdnych rabinów[44]). Ale głównym przeznaczeniem synagog były nabożeństwa. Synagogi miały być przede wszystkim „domami modlitw". Dlatego też Józef Flawiusz i Filon nazywają synagogę — προσευχή [43]). Żydzi usiłowali, o ile to było możliwe, odmawiać modlitwy w synagogach, ponieważ takim modlitwom, w gronie i przy współudziale zborowników oraz współwyznawców przypisywano szczególną moc. Jezus może najczęściej patrzał na takie modlitwy w synagogach. Widział obłudników, którzy stawali w synagogach i recytowali długie modlitwy. Dostrzegał, że fałszywe motywy powodowały te modlitwy, a przyświecały im wyłącznie egoistyczne cele. Dlatego przestrzegał przed tego rodzaju modlitwami. Druga połowa wiersza piątego wymienia jeszcze modlitwy, odmawiane w stojącej pozycji na rogach ulic. To były modlitwy publiczne, jawne. Jawność modlitw przyjęła się w żydostwie na skutek ustawowego uregulowania terminów modlitw. O godzinie oznaczonej należało odmówić przepisaną modlitwę. Bogobojny Żyd, którego całe życie było unormowane, o wyznaczonej godzinie się zatrzymywał i przystępował do recytowania modlitwy. Mogło to się zdarzyć podczas podróży, na wiejskiej drodze lub miejskiej ulicy, w pracy, na polu lub w winnicy, w domu własnym czy cudzym, nawet w łóżku, po ułożeniu się na spoczynek nocny. Ponieważ fragmenty Starego Testamentu, z których składało się wyznanie względnie modlitwa „sz^{e}ma'" nakazywały odmawianie jej „wstając i kładąc się", przeto Żydzi, stosując się do litery zakonu i nauki rabinów, recytowali „sz^{e}ma'" w łóżku. Te zwyczaje i normy modlitewne tak dalece absorbowa-

ły myśl i uwagę Żydów, że niektóre traktaty teologiczne rabinów rozstrzygały kwestie, jak należy zachować się podczas modlitwy w polu, na rynku, na ulicy, podczas jazdy na ośle, w łodzi i t. d. Największy nacisk kładziono na przestrzeganie terminu. Tradycja terminologiczna zapuściła tak głębokie korzenie w grunt Palestyny, że jeszcze dzisiaj można spotkać niejednego Araba, który o wynaczonej porze przerywa pracę, a jeśli odbywa podróż, to korzysta z chwili postoju i wznosi błagalne ręce ku niebiosom. Należy jeszcze dodać, że jawna modlitwa była umożliwiona i ułatwiona dzięku temu, że modlono się cicho. Modlitwa, odmawiana szeptem, nie przeszkadzała nikomu i nie tamowała nurtu życiowego. Chrześcijaństwo usunęło modlitwę z placów publicznych i ulic. Nie wystawiano na widok publiczny świętości, łączącej człowieka z Bogiem. I to był bezspornie fakt o znamiennej i znacznej doniosłości. W myśl zaleceń swego Pana i Mistrza poszukiwano odosobnienia, a jeśli chodziło o zbiorową modlitwę, gromadzono się przynajmniej w początkowym okresie dziejów chrześcijańskich, w dotychczasowych, uświęconych miejscach kultu żydowskiego, ewentualnie w prywatnych, nadających się do tego użytku, domach któregoś ze współwyznawców danego zboru.

Jezus, jak już w poprzednich wierszach, w związku z zagadnieniem jałmużny, tak i tutaj, mówiąc o modlitwie, zwracał uwagę na przykry i niebezpieczny dla prawdziwej religijności fakt ujawniania i popisywania się jawną modlitwą w publicznych miejscach, po czym stwierdza, że otrzymali już swoją zapłatę, zapłatę w postaci uznania i pochwał ze strony tłumów, a zatem nie mogą rościć żadnej pretensji do jakiejkolwiek innej nagrody doczesnej, tym mniej wiecznej. Czego pragnęli, to osiągnęli; nic ponadto im się nie należy.

Wiersz 5 dowodzi, że modlitwa w synagogach i na rogach ulic jest obłudna i w gruncie rzeczy bezskuteczna. Taka modlitwa nie ma racji bytu. Uczeń Jezusa winien modlić się inaczej. Jak — o tym poucza wiersz 6. „Ty zaś, gdy modlisz się, wejdź do komory swej, a zamknąwszy drzwi za sobą, módl się do Ojca swego w ukryciu, a Ojciec twój, który dostrzega w ukryciu, odda ci”.

Zaraz na wstępie do egzegezy przytoczonego wiersza należy zastrzec się przeciwko zasadzie uogólnienia, przeciwko normatywnemu pojmowaniu i dosłownemu stosowaniu przykazania Jezusowego. Nie należy sądzić, że Jezus uznawał tylko modlitwę tajną, indywidualną, w miejscu odosobnionym, że eliminował z życia religijnego wszelką modlitwę jawną, publiczną: w świątyni, w synagodze, przy warsztacie pracy, w podróży czy w polu. I w danym wypadku Jezus nie jest rewolucjonistą, nie burzy filarów dotychczasowego gmachu pobożności, nie podważa przyjętych zwyczajów modlitewnych; zwraca się tylko, co prawda w zdecydowanych słowach, przeciwko nadużywaniu ustalonych zwyczajów i sprzeciwia się stanowczo popisywaniu się modlitwą, rozmyślnemu i celowemu wystawianiu takiego sanktuarium, jakim bez wątpienia jest modlitwa, na widok publiczny. Nie ulega wątpliwości, że w świątyni względnie w synagodze odmówiono w licznym gronie, o różnych porach dnia niejedną modlitwę, której Jezus na pewno by nie osądził tak, jak mamy tego przykład w wierszu piątym. Zresztą, Jezus sam niejednokrotnie przyjmował udział w modlitwach synagogalnych, a będąc w Jerozolimskiej świątyni, na pewno nie ograniczał się do roli widza, nie zachowywał się pasywnie, lecz w gronie swoich rodaków i w łączności z nimi zanosił błagalne prośby i dziękczynne hymny do Boga-Ojca w niebiesiech. Poza tym, nie czytamy w ewangeliach o tym, ażeby Jezus gorszył się na widok filakterów i strzępców, jakie bogobojni Żydzi nosili na czole, lewej ręce i na rogach zwierzchniego płaszcza, zwłaszcza podczas modlitwy; chyba że życie stanowiło jaskrawe zaprzeczenie przykazań Bożych i sensu modlitwy. Słowem, modlitw zbiorowych, łącznych, społecznościowych, publicznych wiersz szósty nie wyklucza. Sentencję Jezusa należy pojmować na tle antytezy do wiersza poprzedniego, piątego. Jezus nie sankcjonuje modlitwy jawnej, publicznej, płynącej z fałszywych motywów i obliczonej na zewnętrzny efekt i pozorną chwałę. W przeciwieństwie do takiej modlitwy propaguje ideę modlitwy w skrytości, zdala od ludzi, w odosobnieniu, samotności. Ideę swą wcielał w czyn. Często odrywał się od rzesz ludzkich i uda-

wał, jak świadczą o tym ewangelie, na szczyty pagórków i na pustynne miejsca, ażeby w szczerej, dziecięcej rozmowie z Bogiem uświęcić swe zwiastowanie i postępowanie.

Wiersz szósty, w pierwszej swej połowie, nie stanowi co prawda starotestamentowej cytaty, bo brakuje wstępnej formułki, która by na to wskazywała, ale przypomina nam przynajmniej pod względem formalnym, jeśli nie merytorycznym, proroka Izajasza 26, 20. Różnią się tylko: założenie, z którego wychodzą prorok Izajasz oraz ewangelista Mateusz i cele, do których zmierzają. Prorok Izajasz, przepowiadając karę Bożą, która ma niebawem się wykonać, nakazuje ludowi wejść do komór swoich, zamknąć drzwi za sobą i ukryć się na krótką chwilę, aż przeminie gniew Pański. Ewangelista Mateusz, mając na widoku szczerą modlitwę, żąda odseparowania się od ludzi i zajęcia jakiegoś cichego, spokojnego, ustronnego miejsca, które by chroniło przed okiem postronnych widzów i wytwarzało atmosferę zaufania i poufności. Tekst głosi: wejdź do komory swej — εἴσελθε εἰς τὸ ταμεῖον σου. Ταμεῖον powstało z formy starszej ταμιεῖον. Józef Flawiusz posługuje się formą starszą ταμιεῖον. Ταμεῖον oznacza komorę, ukrytą wewnątrz domu, przeznaczoną na jakiś skład, komnatę bądź salę, izolowaną od świata zewnętrznego. Taką komorę zwykle się zamykało, w przeciwieństwie do innych komnat, które stały otworem. Zwrot: „wejdź do komory i zamknij drzwi za sobą" można rozumieć dosłownie i przenośnie. W naszym wypadku należy przyjąć wyjaśnienie przenośne. Jezus żąda izolacji od hałaśliwego świata zewnętrznego, domaga się unikania rozgwaru, zamieszania i zgiełku ludzkiego. Zdala od hałasu i zgiełku, które wprost automatycznie wciągają człowieka w swój wir i powodują roztargnienie, zdala od postronnych widzów, którzy zamącają i rozpraszają jego myśli, należy dążyć do samotności, ciszy, spokoju, które warunkują powagę i głębię, sens i celowość modlitwy, należy „modlić się do Ojca swego w ukryciu — τῷ πατρί σου τῷ ἐν τῷ κρυπτῷ". To nie znaczy, że modlitwa w ustronnym, zacisznym, zamkniętym pomieszczeniu jest ze względu na lokalne warunki modlitwą prawdziwą, jedynie usprawiedliwioną i uzasadnioną. Nie dlate-

go indywidualnej, tajnej modlitwie przysługują prerogatywy, że odbywa się w zaciszu, poza zamkniętymi drzwiami, lecz dlatego, że, określając negatywnie, stanowi antytezę do obłudnej, fazyzejskiej metody, a pozytywnie, że polega na poufnej rozmowie duszy ludzkiej z Bogiem, na wzniesieniu w atmosferze niczym niezamąconej ciszy najtajniejszych myśli i najszczerszych uczuć do niebios. Nie jakieś ustalone, obrane, nawet poświęcone miejsce decyduje o istocie i celowości modlitwy, lecz sama czynność, której jedynym świadkiem jest Bóg, która odsłania głębiny duszy ludzkiej przed Bogiem i nawiązuje bezpośredni kontakt ze światem wieczności, a to jest możliwe tylko w zaciszu i samotności. W każdym bądź razie w ulicznym zgiełku i światowym rozgwarze Boga odnaleźć trudno, a modlitwy, która by przyniosła błogosławieństwo, odmówić nie podobna. Być może, że Jezus, nakazując modlitwę w izolowanej, zamkniętej komorze, miał na myśli proroka Elizeusza, który wszedł do domu, zamknął drzwi za sobą i modlił się do Pana — 2 Król. 4, 33.

A„ ojciec twój, który dostrzega w ukryciu, odda ci — καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ ἀποδώσει σοι“. Bóg-Ojciec, który jest wszechobecny, przed którym nic ukryć się nie może, który sobą „niebo i ziemię napełnia” Jerem. 23,24. Por. Zacharj. 4,10. Przyp. Salom. 15,3 dostrzega każdego, który modli się szczerze i ufnie w ukryciu. Więcej, bo Bóg nie tylko z upodobaniem spogląda na człowieka, który modli się w skupieniu, ciszy i samotności; Bóg w łasce swej o właściwej porze zareaguje na modlitwy ludzkie, wysłucha próśb, „odda — ἀποδώσει”, jak świadczy tekst wiersza szóstego. Kiedy odda, nie jest powiedziane. Niektóre kodeksy zaokrąglają wiersz szósty dodatkiem: jawnie — ἐν τῷ φανερῷ, co łącznie z „futurum” czasownika „ἀποδώσει“ nasuwa myśl, że zwrotny dar Boga jest charakteru eschatologicznego. Moment jawności, jak już zaznaczyliśmy w poprzednim fragmencie, wskazuje na eschatologię. Ale nie można znaczenia ostatnich słów omawianego wiersza ujmować jednostronnie i krańcowo. Reakcja Boga na modlitwę człowieka, zawiera również i pierwiastki imanentne. Wypływa to wprost z charakteru i racji modlitwy. Bóg wysłuchuje próśb mo-

dlitwy i obdarza nas łaską swą w doczesności oraz wieczności. Czynniki: transcendentny i imanentny są połączone.

W związku z powyższą egzegezą interesuje nas jeszcze zasadnicze pytanie: jaka wiecznotrwała myśl przebija, jaka nauka, oczywiście, absolutnego charakteru, płynie z wyjaśnionych dwóch wierszy, zwłaszcza z wiersza szóstego, który daje zupełnie wyraźne wskazówki w najważniejszej, centralnej dziedzinie życia religijnego?

Modlitwa stanowi niezbędną potrzebę ducha ludzkiego. Duch ludzki, który pochodzi od Boga, pragnie w doczesnym życiu łączności z Bogiem i oparcia o Jego łaskę, a jedno i drugie znajduje najpewniej w modlitwie. Znane, trafne i uzasadnione, bo oparte na wielowiekowej tradycji religijnej i kulturalnej, są słowa wielkiego ojca kościoła, Augustyna: „Magnus es, Domine, et laudabilis valde... Fesicti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te". Ale modlitwa tylko wtedy odpowiada swej istocie, tylko wówczas osiąga zamierzony cel, jeśli płynie z głębin wiary i ma na widoku chwałę Boga oraz poprawność stosunku człowieka do Boga. Motywy bowiem modlitwy, jak już wyłuszczyliśmy wyżej, mogą być fałszywe, chwała Boża może być przesłonięta egoizmem, a poprawność stosunku zamącona ułudą i pozorem przemijającej doczesności. Nie tylko ludzie, którzy się przypatrują i podziwiają, powodują rozproszenie myśli modlącego się człowieka i przeszkadzają wewnętrznemu skupieniu; wszystko, co wciska się pomiędzy Boga, a duszę ludzką, wszystkie zewnętrzne i wewnętrzne skarby, wszystkie materialne, a nawet moralne obiekty, jeśli utrudniają, a może jeszcze gorzej, bo uniemożliwiają nawiązanie bezpośredniego kontaktu z Bogiem, należą do serii szkodliwych, groźnych dla modlitwy niebezpieczeństw, których należy się wystrzegać, przed którymi, jak mówi tekst, należy „zamknąć drzwi". Świętość, sens i cel modlitwy wymagają okoliczności, które wykluczają roztargnienie oraz zadośćuczynienie własnej, egoistycznej pysze i przyczyniają się do prawdziwej modlitwy, która powiększa zakres chwały Bożej i stanowi źródło odrodzeńczych sił niebiańskich dla wierzącej duszy ludzkiej. Dlatego Jezus w szó-

stym wierszu każe „wejść do komory swej, zamknąć drzwi za sobą i modlić się do Ojca swego w skrytości". Naturalnie, że sama okoliczność topograficzna nie decyduje o jakości modlitwy. Jak z samej istoty modlitwy wynika, można w zgiełkliwym środowisku ludzkim odmówić modlitwę w takim stanie duchowego nastawienia, że spocznie na niej obfite błogosławieństwo Boże i odwrotnie, w izolowanym pomieszczeniu zachować się podczas modlitwy w ten sposób, że ostateczna kwalifikacja przy zastosowaniu najłagodniejszych kryteriów musi wypaść ujemnie. Zresztą, jak wiemy z ewangelij, Jezus modlił się również jawnie, publicznie, wobec świadków, nieraz wielu, w gronie licznego środowiska ludzkiego. Wystarczy, jeśli przypomnimy sobie co prawda krótkie modlitwy, bo tylko błagalne westchnienia, ale bądź co bądź modlitwy przed nakarmieniem licznych rzesz ewentualnie uzdrowieniem wielu chorych. Nie warunki lokalne, lecz sam akt modlitwy, jej motywy, przebieg i tendencja rozstrzygają o właściwości, racji i celowości modlitwy. Przystępując do modlitwy, należy rozluźnić wszelkie węzły, łączące duszę ludzką z światem i doczesnością, oderwać myśli, uczucia oraz wolę od ziemskich spraw i powszedniości i ponad chaosem tego świata, ponad zgiełkiem codziennego życia należy wznieść się ku niebiańskim wyżynom, nawiązać łączność z Bogiem, źródłem i podstawą wszelkiego bytu, a przede wszystkim ludzkiego, odsłonić przed Nim głębie duszy z jej radością i bólem, dążnością i nadzieją, wesprzeć się na Jego wszechmocy i łasce, polecić Jego opiece i kierownictwu, słowem — jak pisze Augustyn — „znaleźć w Nim odpocznienie". To jest modlitwa w ciszy, spokoju, w tajemnicy, w komorze, modlitwa w myśl tekstu szóstego wiersza. Taką modlitwę opiewały najgłębsze i najszlachetniejsze duchy w różnych szerokościach geograficznych i w różnych okresach czasu: chińscy mędrcy i indyjscy mnisi, greccy myśliciele i izraelscy prorocy, żydowscy pieśniarze i chrześcijańscy ojcowie kościoła. Tylko że ta modlitwa nie jest jakby na pierwszy rzut oka mogło się wydawać, charakteru kwietystycznego, nie jest mistycznym zanurzeniem się w morzu boskości bądź wszechbytu. Modlitwa kwietystów wprawdzie zrywa łączność

z światem i jego sprawami, pogrąża mistyka w boskości, darzy go cudnymi przeżyciami łaski Bożej, ale nie wzmaga jego sił duchowych i nie potęguje jego mocy wewnętrznej. Mistyk nie wykazuje aktywności i prężności w twórczym działaniu, w codziennej pracy. Lubuje się w kwietyźmie. Inaczej przedstawia się rzecz z modlitwą, o której świadczy i którą nakazuje wiersz szósty. Bóg-Ojciec, do którego w ciszy, samotności i spokoju zwracamy się z dziękczynieniem i prośbą, jest jednocześnie panem i kierownikiem powszedniego życia. Moc prawdy i dobra, która spływa na nas dzięki modlitwie z ręki Opatrzności, realizuje się w codziennej, twórczej działalności, w kształtowaniu coraz lepszych, doskonalszych form życia indywidualnego i zbiorowego. Błogosławieństwo skrytej, dziecięcej modlitwy przejawia się na zewnątrz w ustosunkowaniu się do bliższego i dalszego otoczenia, w codziennym postępowaniu, żmudnej pracy i znojnym trudzie.

Tak modlił się sam Jezus. Życie modlitewne Jezusa stanowiło potwierdzenie zasad, wyłuszczonych w wierszu szóstym. W ciszy oraz samotności, zdala od światowego rozgwaru popłynęły z ust Jezusa najgłębsze i najszczersze modlitwy. Wówczas separował się od świata i ziemskich spraw, które mogły rozproszyć myśli, ostudzić uczucie, i wznosił się w skupieniu oraz natężeniu swoich sił duchowych na wyżyny wieczności, nawiązując łączność z Bogiem-Ojcem w niebiesiech. Jako jeden z wielu konkretnych dowodów takiej modlitwy może posłużyć modlitwa w Getsemane. Oprócz niej, modlitwy na górach, właściwie, pagórkach, dokąd Jezus udawał się, opuszczając nietylko tłumy, ale nawet swych zaufanych, dwunastu apostołów.

Tak modlił się również Mojżesz. Niejednokrotnie w chwilach dlań ciężkich, oddalał się od obozu izraelskiego, udawał na odosobnione, puste miejsce i tam w samotności rozmyślał, tam zanosił do tronu Boga korne, błagalne prośby o moc do wytrwania i walki. A przed nim patriarchowie, chociażby Abraham i Jakub, a po nim prorocy, przede wszystkim Jeremiasz.

My, w dzisiejszych czasach, przede wszystkim dla takiej modlitwy posiadamy zrozumienie i odczucie. Jesteśmy przekonani, że

modlitwa, odmówiona w wyżej określonych okolicznościach, atmosferze i nastroju stanowi najpewniejszą rękojmię wysłuchania, najlepsze źródło obfitego błogosławieństwa Bożego. Więcej, bo wydaje nam się na zasadzie nabytego doświadczenia w dziedzinie życia religijnego, że taka modlitwa jest rzeczą samą przez się zrozumiałą, że racja jej bytu nie może podlegać żadnej wątpliwości. Tak sądzimy dzisiaj. W stosunku do czasów przedchrześcijańskich z ich publiczną, iście wschodnią, ostentacyjną obrzędowością, zakaz reklamowania się modlitwą i nakaz wznoszenia jej w atmosferze skupienia i podniosłego nastroju oznacza poważny krok naprzód, niezaprzeczalny postęp i uduchowienie pobożności. „Niezwykła finezja w ujawnianiu wewnętrznych przeżyć, lęk przed obcym okiem, które by mogło zajrzeć w głąb duszy ludzkiej, czystość i bezpośredniość skrytego obcowania z Bogiem stanowi najwyższy wyraz uduchowienia, który przez renesans uczuciowego życia nie został zdystansowany, ani przez Goethego ani Maeterlincka. Czy jednak najgorliwsi z wierzących nie łamali najczęściej tej podstawowej zasady na swych modlitewnych zebraniach i w pokutnych wyznaniach"?[46]).

Przechodzimy z kolei do następnych wierszy: siódmego i ósmego. Poprzednie wiersze ostrzegały przed modlitwą obłudników, którym zależało jedynie na zewnętrznej chwale i domagały się nawiązania bezpośredniej łączności z Bogiem; wiersze wymienione, do których egzegezy obecnie przystępujemy, zwracają się przeciwko innej wadzie, charakterystycznej dla pogan względnie spoganiałego żydostwa, mianowicie, przeciwko zbytniemu wielomówstwu i gadatliwości w modlitwie. „A modląc się, nie mówcie wiele, jak poganie; mniemają bowiem, że będą wysłuchani dla wielomówstwa swego. Nie bądźcież więc do nich podobni; wie bowiem Ojciec wasz, czego wam potrzeba, zanim go poprosicie".

Wiersze: siódmy i ósmy są pod względem zasadniczej myśli podobne do Mat. 6, 32, który przestrzega przed pogańską troską. To podobieństwo nasuwa niektórym egzegetom wątpliwości co do autentyczności tych wierszy. Poza tym, wysuwa się wzgląd natury formalnej. Wiersze: siódmy i ósmy łącznie z następnymi, do pięt-

nastego, mącą dyspozycję pierwszej połowy rozdziału szóstego i czynią wrażenie wstawki; przy tym, ewangelia Łukasza zamieszcza Ojczenasz w innym związku i poprzedza odmiennym wstępem. Oba względy: formalny i rzeczowy kwestionują — zdaniem pewnych egzegetów — nie tylko autentyczność dwu wymienionych wierszy, lecz całego fragmentu, od w. 7—15, oczywiście, autentyczność w kazaniu na górze. Zastrzeżeniem formalnym zajmiemy się dokładniej, w związku z egzegezą Modlitwy Pańskiej, ale już tutaj pragniemy zwrócić uwagę na niewłaściwość stosowania dyspozycyjno - formalnych kryteriów do tekstu kazania na górze i ustalania według nich autentycznego przemówienia. A już pod żadnym pozorem nie można uznać za argument pierwszego zastrzeżenia, które nazwaliśmy rzeczowym. Z faktu analogii jakiejś cechy czy myśli teologicznej, spotykanej jednocześnie w dwu zdaniach i ujętej w zbliżonej formie, nie można wyciągać wniosku, że jedno z tych zdań jest nieautentyczne, tym bardziej, że dziedziny życia, określone i objęte tymi zdaniami, znajdują się w różnych płaszczyznach. Pomijając więc te zastrzeżenia, jako bezzasadne, przechodzimy do egzegezy wyżej wymienionych wierszy: najpierw siódmego, który zakazuje i koryguje błędne pojęcie, następnie do ósmego, który zawiera uzasadnienie zakazu. „A modląc się, nie mówcie wiele, jak poganie; mniemają bowiem, że będą wysłuchani dla wielomówstwa swego — προσευχόμενοι δὲ μὴ βατταλογήσητε ὥσπερ οἱ ἐθνικοί, δοκοῦσιν γὰρ ὅτι ἐν τῇ πολυλογίᾳ αὐτῶν εἰσακουσθήσονται Uwagę naszą absorbuje w wierszu siódmym czasownik βατταλογεῖν względnie βαττολογεῖν[47]), który przełożyliśmy: wiele mówić. W Nowym Testamencie spotykamy się z tym czasownikiem tylko raz jeden, właśnie w omawianym wierszu[48]). Słowniki, zamieszczając βαττολογεῖν, dodają, że posługuje się nim Nowy Testament i zależna odeń kościelna literatura chrześcijańska. Pochodzenie tego słowa jest ciągle jeszcze niezbadane, ale znaczenie jego jest ustalone[49]); zresztą, druga połowa wiersza siódmego przez πολυλογίᾳ wyjaśnia rzecz dostatecznie. Ludowe słowo βατταλογεῖν oznacza wielomówstwo, gadulstwo, paplanie, gaworzenie, bezsensowne, niedorzeczne gadanie, mechaniczne powtarzanie ciągle tych samych

dźwięków. W ten sposób modlili się, jak określa ewangelista Mateusz, poganie względnie spoganieni Żydzi. Wiemy z obfitego materiału dowodowego w sprawie pogańskiej modlitwy, że charakterystyka ewangelisty jest trafna. Z okresu cesarstwa rzymskiego posiadamy piśmienne dokumenty [50]), a w nich wezwania i hymny, zaklęcia i modlitwy, w których pełno bezsensownie nagromadzonych imion, epitetów, słów, zgłosek i liter. Najbardziej rażą ustawicznie powtarzane epitety, formułki, wyrazy i dźwięki. Modlono się o wszystko, co prawda o wzniosłe skarby duchowe: czystość, miłość, pokój, sprawiedliwość, ale również o obiekty, które nawet z p. w. ówczesnych pojęć etycznych budziły zastrzeżenia jak np. o pomoc w oszustwie, zdradzie czy kradzieży. Długość modlitwy uzasadniano dwojako: potrzebą zmęczenia bóstwa i koniecznością dokładnego wypowiedzenia imienia i tytulatury bożka. Uzasadnienie pierwsze opierało się na obserwacji codziennego życia. Sądzono, że podobnie jak przeciętny człowiek, zmęczony ciągłymi naleganiami i ustawicznymi prośbami, w końcu ulega i niejednokrotnie, byle tylko się odczepić, uwzględnia życzenia, tak samo bóstwo, znużone i zmęczone długą modlitwą, wreszcie przyjmie uwielbienia i przychyli się do natarczywych próśb człowieka. Echa takiej modlitwy spotykamy w ewangelii Łukasza 18,1—8. Uzasadnienie drugie wychodzi z tego założenia, że wysłuchanie modlitwy w znacznej, omal całkowitej mierze, zależy od dokładnego wezwania imienia oraz wypowiedzenia epitetów, przysługujących bóstwu. Imię — według pojęć wschodu — symbolizowało moc danej osobowości. Znając i wymieniając imię, można było aktywizować moc osobowości, której to imię przysługiwało. Dlatego wypowiadano jaknajwięcej imion, nazw, określeń, formułek, w nadziei, że jedno z nich zostanie dokładnie wyrecytowane, a co za tym idzie, modlitwa wysłuchana. Naturalna rzecz, że takie nagromadzenie epitetów i formułek, w dodatku kilkakrotnie powtarzanych w nieznacznych od siebie odstępach i przeplatanych niedorzecznie połączonymi wyrazami i tajemniczymi sylabami, można w najlepszym razie zakwalifikować jako deklamację, mającą nawet może pewną wartość z p. w. techniczno-fonetycznego,

ale pod żadnym pozorem nie może być uznane za modlitwę, która w prosty, ale czuły i szczery sposób uwielbia Boga i z ufnością poleca człowieka Jego łaskawej opiece i kierownictwu. Stary Testament zachował nam wzmiankę o takiej, niedorzecznej, pogańskiej modlitwie. Jest to modlitwa wyznawców bożka Baala 1 Król. 18, 27.

Ze względu na ścisłość sprawozdania o modlitwie, no i dokładność określenia pojęcia „οἱ ἐθνικοί“ należy sobie jeszcze oświadomić, że długie modlitwy znało nie tylko pogaństwo. Żydostwo pod tym względem nie pozwoliło się zdystansować i to zarówno żydostwo rdzenne w Palestynie, jako też shellenizowane, w diasporze. Już oficjalnie ustalone odmawiane modlitwy: dwukrotne wyznanie o rannej i wieczornej porze, trzykrotne modlitwy dzienne, wielokrotne dziękczynienia przy stole, liczne doksologie z różnych okazyj, sprawiały w sumie przeciążenie na tym odcinku pobożności i stanowiły czynność, którą należało zakwalifikować jako πολυλογία, o której świadczy druga połowa wiersza siódmego. W dodatku prosty lud żydowski, wychodząc z tegoż, co i poganie założenia, że wielomówstwo zmęczy Boga, a długa modlitwa wyjedna łaskę i sprawi wysłuchanie, wprost zanurzał się w powodzi wezwań, słów, powtórzeń, nie połączonych żadną przewodnią myślą i pozbawionych postępu myślowego. Wyższe warstwy, kierownicze nie zniżały się, co prawda, do poziomu życia modlitewnego i nie hołdowały opacznym poglądom ludu żydowskiego, ale też nie utrzymywały się na linii prostoty, szczerości i dziecięcego zaufania. To nie znaczy, że zbiorowe żydostwo, w swych warstwach niższych i wyższych zaskorupiało w bezdusznym, nudnym formaliźmie i nie wykazywało myślowej i uczuciowej głębi, osobowej i ufnej bezpośredniości, prężnej i skutecznej żywotności. Bynajmniej. Obok długich i skomplikowanych formuł modlitewnych [51]), które raziły, co najmniej nużyły, nadmiarem słowa i epitetów, spotykamy w religijnej literaturze żydowskiej przekłady modlitw, w całym tego słowa znaczeniu dziecięcych, szczerych i ufnych, płynących z głębi pokutującego i wdzięcznego serca ludzkiego.

Teologia żydowska do kwestii długich względnie krótkich mo-

dlitw ustosunkowała się niejednolicie. Na pytanie: jakiej modlitwie należy przypisać pierwszeństwo, udzielano sprzecznych odpowiedzi. Jedni rabini propagowali krótką modlitwę, inni — długą, jeszcze inni zalecali bądź krótką bądź długą, zależnie od okoliczności. Arcykapłan odmawiał w świątyni, w dniu pojednania, ze względu na oczekujący i strwożony o niego lud, krótką modlitwę. Na ogół przeważało przekonanie, że długiej modlitwie przysługuje pierwszeństwo. Długa modlitwa daje najpoważniejszą gwarancję wysłuchania, osiągnięcia doczesnej i wiecznej nagrody, a już na pewno podziwu, uznania i zewnętrznej chwały ze strony otoczenia.

Jeśli chodziło by o dowody na wielomówstwo[52]), to można wskazać na wstęp do benedykcyj, na Kaddisz w nabożeństwie, na upomnienia rabinów. W księdze Taanith 2, 2. 3 czytamy, że im dłużej trwa posucha i dotkliwiej daje się odczuwać brak deszczu, tym więcej należy się modlić. Rabin Szymon (r. 200) w imieniu rabina Meira zaopiniował na podstawie długiej modlitwy Hanny (1 Sam. 1, 12), że każda długa modlitwa zostanie wysłuchana. Sam rabin Meir (r. 130) zwykł był powtarzać: człowiek jest zobowiązany do odmawiania codziennie 100 błogosławieństw. Rabin Chanina (r. 225) powiedział: Długa modlitwa nie może pozostać bezskuteczna. Skąd to wiadomo? Od naszego nauczyciela Mojżesza (Deut. 9, 18): padałem przed Jahwą w ciągu 40 dni i 40 nocy, a Jahwe wysłuchał mnie (Deut. 9, 19). Rabin Jehuda (III wiek) rzekł: trzy rzeczy przedłużają życie człowieka, a wśród nich przede wszystkim długa modlitwa. Johanan z Tyberiady życzy sobie, żeby człowiek modlił się w ciągu całego dnia. Każdym tchnieniem powinien wielbić Boga. Wszak aniołowie śpiewają od wschodu do zachodu słońca nieprzerwanie pieśń na cześć Jahwy: święty, święty, święty jest Pan zastępów. Izajasz 6,3. R. Lev. 2,7. Znamienna jest wzmianka Ber. 32 b.: rabini nauczali: dawniejsi bogobojni przed modlitwą godzinę odpoczywali, potem w ciągu godziny się modlili, następnie znowu godzinę odpoczywali. W jaki sposób mogli przy takim stanie rzeczy spełniać pracę i zachować naukę, spędzając 9 godzin na modlitwie (trzykrotna modli-

twa po 3 godziny)? A jednak, ponieważ byli pobożni, zachowali wiedzę, a na pracy spoczywało błogosławieństwo.

Tekst pierwszej połowy wiersza siódmego zaznacza, że w sposób wyżej określony, modlili się poganie — οἱ ἐθνικοί. Naogół tłumaczymy οἱ ἐθνικοί przez: poganie, chociaż ewentualny przekład: spoganieni Żydzi t. zn. Żydzi, żyjący po pogańsku, nie jest pozbawiony mniej czy więcej prawdopodobnego uzasadnienia. Ἐθνικός stanowi przymiotnik, ale w formie przymiotnikowej w Nowym Testamencie wcale nie spotykany. Nowy Testament posługuje się nim tylko czterokrotnie w formie rzeczownika Mat. 5, 47. 6, 7. 18, 17. 3 Jan 7 i raz jeden w formie przysłówka w liście do Galatów 2, 14. Z faktu pochodzenia od rzeczownika „ἔθνος" niczego konkretnego wywnioskować nie można. Wprawdzie, jak widać z konkordancji Schmollera [53]), ἔθνος najczęściej w Nowym Testamencie określa naród pogański w przeciwieństwie do wybranego i ubłogosławionego narodu żydowskiego, ale oznacza również lud żydowski, a nawet naród wogóle. Z tej racji przymiotnik ἐθνικός może wskazywać równie dobrze na narody pogańskie, jak na lud żydowski, przynajmniej te jego grupy, które żyły w środowiskach pogańskich i przejęły, jeśli tak wyrazić się można, życiowy system pogan. Słowem, przesłanki etymologiczne kwestii rozwiązać nie mogą. Znaczenia ἐθνικός na ich podstawie ustalić nie podobna. Jesteśmy skazani na merytoryczne rozpatrzenie zagadnienia. Ale i pod tym względem świadectwa są szczupłe i niewyraźne. Rozpatrzyliśmy je już w pierwszej części „kazania na górze", w związku z egzegezą Mat. 5, 47 i ustaliliśmy, obierając za podstawę głównie Mat. 6, 7, że ἐθνικοί — to poganie. I w danym wypadku ewangelista Mateusz rozszerzył tło porównawcze, jak we wspomnianym rozdziale piątym, bowiem w pierwszej połowie fragmentu o modlitwie została uwydatniona rażąca w tej dziedzinie wada Żydów, natomiast w drugiej połowie — nie mniej rażąca wada pogan.

Wiersz siódmy, w drugiej swej połowie, podaje motyw, który powodował liczne i długie modlitwy. „Mniemają bowiem, że będą wysłuchani dla wielomówstwa swego — δοκοῦσιν γὰρ ὅτι ἐν τῇ πολυλογίᾳ

αὐτῶν εἰσακουσθήσονται. Według poglądów pogan, a nawet prostego ludu żydowskiego, poglądów, które już wyżej rozwinęliśmy szerzej, wielomówstwo dawało największą gwarancję wysłuchania. Należało w odpowiedni sposób zwrócić się do bóstwa, określić jego osobowość, poinformować jak najdokładniej o życzeniach i potrzebach, prosić usilnie, natarczywie i długo, co wszystko razem składało się na nużący nadmiar słowa i tworzyło z naszego punktu widzenia rażące i zbędne wielomówstwo. Nie od rzeczy będzie, jeśli w związku z zagadnieniem pogańskiej modlitwy zwrócimy uwagę na zdanie Augustyna: „Absit ab oratione multa locutio, sed non desit multa precatio, si fervens perseveret intentio"; tamto oznacza: „rem necessariam superfluis agere verbis", multum precari natomiast: „ad eum, quem precamur, diuturna et pia cordis excitatione pulsare" (121 ad Dioscor) [54]).

Jezus przeciwstawia się uprawianiu praktyki modlitewnej pogan, więcej, bo w wierszu ósmym kategorycznie zabrania modlitwy na wzór pogan. „Nie bądźcież więc do nich podobni — μὴ οὖν ὁμοιωθῆτε αὐτοῖς". Więc — οὖν: motywy modlitwy pogańskiej, o której świadczy wiersz poprzedni, są błędne, a metoda odmawiania wręcz szkodliwa, skąd wniosek, że podobnym motywom hołdować i podobnej metody przyjmować nie należy. Modlitwa ucznia Jezusowego nie może wykazywać zasadniczych cech podobieństwa z modlitwą pogańską. Nie może polegać na mechanicznym wypowiadaniu wyrazów, nie może stanowić fonetycznej produkcji, czegoś w rodzaju deklamacji, nie może wreszcie nużyć nadmiarem zbędnego słowa, z którego część ustawicznie się powtarza. Dla jakich przyczyn, to już częściowo zostało uwydatnione w siódmym wierszu, a będzie jeszcze potwierdzone, właściwie, ostatecznie wyjaśnione i udowodnione w drugiej połowie wiersza ósmego. Jezus w końcowych słowach na temat modlitwy odwołuje się do logiki oraz poczucia religijnego wierzących słuchaczy i tłumaczy im, dlaczego mają zerwać z fałszywą metodą wielomówstwa w modlitwie. „Wie bowiem Ojciec wasz, czego wam potrzeba, zanim go poprosicie — οἶδεν γὰρ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὧν χρείαν ἔχετε πρὸ τοῦ ὑμᾶς αἰτῆσαι αὐτόν [55]).

Ostatnie zdanie przyczynia się w znacznej, wydatnej mierze do zrozumienia teologii, antropologii i religii Jezusa. Nowa wiara w Boga, właściwie, najwyższy poziom tej wiary znajduje pełny wyraz w słowach Jezusa, zamieszczonych w drugiej połowie wiersza ósmego. Bóg - Ojciec [56]) jest wszechwiedzący, przenika najgłębsze pokłady duszy ludzkiej, zna najintymniejsze życzenia i wszelkie potrzeby życiowe człowieka. Opatrzność boska czuwa nad ludźmi, w dowód ojcowskiej opieki i łaski zaspakaja potrzeby i użycza darów, więcej, bo w swej wszechwiedzy i troskliwości sięga naprzód i znaczy dowodami pamięci i dobroci przyszłe drogi życiowe człowieka. Tekst zaznacza, że podobną troskliwość i dobroć wykazuje „Ojciec wasz", co — rzecz prosta — w danym wypadku symptomu nie stanowi, ale powinno być uwzględnione. Skoro ojciec ziemski, jak widać w codziennym życiu i jak o tym świadczy kazanie na górze w 7, 9 — 11 uwzględnia różnorodne prośby swego dziecka, to jest rzeczą zupełnie naturalną i całkowicie zrozumiałą, że tym bardziej uczyni to Ojciec niebiański w stosunku do swych dzieci na ziemi. Nie tylko że przychyli się do ich próśb, ale jeszcze przed wyrażeniem życzeń pamięta o ich potrzebach i postanawia błogosławić ich przyszłość. Człowiek, jak wynika z powyższych założeń teologicznych, jest obiektem trwałej, ojcowskiej opieki i przewidującej, czułej dobroci. Wobec takiego stanu rzeczy, stosunek człowieka do Boga jest oparty na wierze. Taką wiarę posiadał sam Jezus i taką pragnął zaszczepić w duszach swych uczniów. Uczeń Jezusa nie zna trwogi, jest wolny od troski, czuje bliskość Boga, ufa Jego ojcowskiej opiece i mądremu kierownictwu, jest przekonany, że o jego potrzebach Bóg pamięta i je zaspokoi, jeśli tylko dobro zainteresowanego nie będzie stało temu na przeszkodzie.

Uświadamiając sobie powyżej skreślone tło, możemy łatwiej zrozumieć rację negatywnego ustosunkowania się Jezusa wobec modlitwy pogańskiej oraz radykalizm pozytywnego przykazania wraz z jego uzasadnieniem w dziedzinie praktyki modlitewnej. Bóg, jako wszechwiedzący Pan i miłujący Ojciec nie żąda obszernych informacyj o ewentualnych potrzebach danego człowie-

ka i nie wymaga natarczywych, długich próśb. Modlitwa nie powinna być czymś w rodzaju stacji nadawczej, która informuje Boga o życzeniach ludzkich, tym mniej jakimś środkiem magicznym, który ma poruszać wolę Boską, a co gorsza, zmusić Boga do interwencji, pomocy i działania. Ponieważ prawdziwa modlitwa płynie z źródła wiary w Boga nieograniczonej dobroci, przeto znikają z niej niejako siłą faktu zbędne i szkodliwe momenty informacyjne, a głoszona modlitwa przez zawartą w niej moc wznosi duszę ludzką na wyżyny łaski Bożej, zbliża do Boga i oddaje Mu cześć oraz chwałę. „Mówiąc do ludzi, musimy wypowiadać się w różnorodny sposób, ażeby osiągnąć zrozumienie, ponieważ zrozumienie zależy od wyrażenia, a nasze słowa są tak nieudolne. W stosunku do Boga zbędne są wyrażenia, gdyż On zna nasze myśli... A zatem jak dzieci podążamy do Ojca swego i mówimy prosto, krótko, szczerze, tylko zaznaczając... Wystrzegamy się puszystej wymowy, patosu, odurzania się dźwiękiem własnego słowa. Modlitwa powinna być, jak szmer ukrytego źródła, któremu należy pilnie się przysłuchiwać, ażeby coś przejąć i dosłyszeć, nie jak natarczywy, rażący szum sztucznej, skanalizowanej wody" [57]).

W ten sposób Jezus przewyciężył teorię modlitewną pogan, która nadmiarem nużącego słowa miała spowodować akcję Boga, wprost zmusić Go do uwzględnienia wyrażonych życzeń, jak w poprzednich wierszach: piątym i szóstym uwolnił modlitwę z krępujących ją więzów zakonu.

Skoro jednak ojcowska opieka i troskliwość Boga obejmują swym nieograniczonym zasięgiem egzystencję człowieka, jeszcze przed wypowiedzeniem przezeń prośby, to może wogóle modlitwa jest zbędna, może nawet jest niewskazana jakakolwiek aktywność w sferze myśli, uczuć i woli? Taka myśl może błysnąć przy rozważaniu biblijnej prawdy wiersza ósmego, ale nie może ostać się ani wobec teorii ani praktyki religijnej Jezusa. Z błogiej świadomości, że Ojciec niebiański troszczy się o człowieka, z poczucia bliskości Boga, nie wyrasta bierność duchowa, tym mniej apatia, lecz odpowiedzialność, siła woli, moc charakteru, ale „dlatego również

prośba, ponieważ człowiek, przystępując do działania, musi też prosić, w przeciwnym bowiem razie działa bezbożnie." [58]) A co naszą uwagę szczególnie absorbuje, to niezaprzeczalny fakt, że ostoją własnego, indywidualnego życia Jezusa, punktem wyjścia i podstawą Jego działalności wśród Żydów, była modlitwa. Ewangelia Łukasza 6,12 powiadamia nas, że Jezus, przed wyborem dwunastu apostołów, przepędził całą noc na modlitwie. A wszystkie trzy ewangelie synoptyczne informują o modlitwie w Getsemane, przy czym ewangelie Mateusza i Marka zaznaczają, że Jezus trzykrotnie wracał na upatrzone i obrane miejsce, skąd zanosił błagalne prośby do Boga, a ewangelista Łukasz opisuje wyczerpanie Jezusa, wywołane modlitewną żarliwością, co wprawdzie nie zajęło całej nocy, ale trwać musiało przez dłuższy przeciąg czasu — Mat. 26, 36 - 46. Mrk. 14, 32 - 42. Łuk. 22, 40 - 46. Jezus sam prosił Boga niejednokrotnie długo oraz usilnie, i to samo zalecił uczniom swoim. Zaraz, w następnym rozdziale kazania na górze 7, 7. 8. Łuk.11, 9 - 10 nakazuje zwracać się do Boga z ciągłą, błagalną modlitwą; każe prosić, szukać i kołatać. Podczas odczytywania tych wezwań odnosi się wrażenie, że rozchodzi się w nich o usilną prośbę, pilne poszukiwanie i natarczywe kołatanie. W ewangelii Łukasza 11, 5 - 8 znajdujemy podobieństwo o przyjacielu, który o północy błaga o pomoc drugiego przyjaciela. Drugi przyjaciel nie kwapi się z okazaniem przysługi i nie wyświadczyłby jej, nawet ze względu na łączącą ich przyjaźń, ale na skutek natarczywości proszącego — τὴν ἀναιδίαν — wyrządza przysługę i okazuje pomoc. W tejże ewangelii 18, 1 - 8 spotykamy się z podobieństwem o bezbożnym sędzi, który zmęczony ustawicznym naprzykrzaniem się nieszczęśliwej wdowy, wreszcie uwzględnia jej ciągłe prośby i bierze w obronę przed przeciwnikiem. Skoro tak czyni człowiek-sędzia na ziemi, to, oczywiście, tym bardziej uczyni to Bóg w stosunku do swych wybranych, którzy wołają doń dniem i nocą, wysłucha ich błagalnych próśb i zlituje się nad nimi.

Ewangeliczna pobożność nie tylko że nie eliminuje modlitwy, lecz samorzutnie ją stwarza i potęguje, więcej, bo jak wynika z przytoczonych przed chwilą przykazań, przykładów i podobieństw zna

również długotrwałe, usilne, błagalne prośby. Jeśli nawet radykalna krytyka usiłuje podawać w wątpliwość autentyczność wymienionych podobieństw z ewangelii Łukasza, to jednak nie odważa się kwestionować autorstwa słów Jezusa z kazania — Mat. 7, 7. 8. Łuk. 11, 9 - 10 — i faktu żarliwej modlitwy w Getsemane, o której świadczą wszystkie trzy ewangelie synoptyczne. Należy ustalić niezaprzeczalny fakt, że Jezus przebywał nieraz dłuższy czas na modlitwie i do takiej modlitwy napominał również uczniów swoich. Ale z tego faktu i z żądania Jezusa, utrwalonego w wierszu ósmym, nie wolno wyciągać wniosku, że w przykazaniach Jezusa, dotyczących modlitewnego życia, zachodzi zasadnicza sprzeczność. Jezus reguł o charakterze prawnym, które by ściśle normowały poszczególne objawy religijności, nie tworzył. Nie czynił tego również, gdy chodziło o najważniejszy odcinek pobożnego życia, jakim bez wątpienia jest modlitwa. Przepisów, szczególnie topograficznych i terminologicznych, które z lubością ustalało żydostwo, w ewangelicznym zwiastowaniu nie spotykamy. Nie ma również przepisu co do długości modlitwy. Modlitwa Jezusa zależała od stanu jego duszy w danym momencie, mogła polegać na krótkim, ale głębokim westchnieniu, mogła ograniczać się do kilku prostych zdań, jak Modlitwa Pańska, ale mogła też być dłuższa, zająć więcej czasu, jak np. modlitwa w Getsemane, modlitwa przed powołaniem apostołów, wreszcie modlitwy na pagórkach, w ciszy i samotności. Prawdziwość i wartość modlitwy zależy nie od jej długości ani od okoliczności miejsca bądź czasu, w jakich jest odmówiona, lecz od psychicznego nastawienia człowieka, który się do Boga zwraca, od kierunku jego myśli, żarliwości uczucia i mocy dobrej woli. „Modlitwa jest w gruncie rzeczy aktem skupienia, w którym uświadamiamy sobie i realizujemy stan dziecięctwa Bożego. Jest coś słusznego w tym zdaniu, że każda modlitwa powinna być modlitwą dziękczynną; w każdym bądź razie modlitwa tylko wtedy wznosi się ponad poziom pogańskiego pacierza i magicznego obrzędu, który ma na celu wywarcie presji na Boga, jeśli góruje w niej nastrój ufności. Im głębsze i żywsze jest odczucie wierzącego, który się modli, tym więcej modlitwa nabiera charakteru osobistej, pouf-

nej rozmowy, wewnętrznego wynurzenia najgłębszych myśli i najczystszych uczuć, tęsknego wołania do Boga. Szczupły wybór próśb Modlitwy Pańskiej nie zabrania nam bynajmniej wszystko to, co przenika nasze serce, przedłożyć Bogu i polecić Jego opiece, błogosławieństwu i decyzji. Ale w każdej sytuacji i wszelkich warunkach należy uświadomić sobie prawdę Jezusa, że Bóg zna nasze potrzeby, zanim je wyrazimy, że nasze bolączki winniśmy rozpatrzeć w świetle próśb Ojczenasza i podporządkować je wielkim myślom... Niejedna rzecz ukaże nam się w obliczu Boga i w porównaniu z prośbami tej modlitwy jako małoznacząca bądź bezwartościowa; inne rzeczy ujrzymy w zupełnie nowym świetle — ale zawsze takie nastawienie i analogia pomogą nam zająć właściwy, poprawny stosunek dziecięcia do Ojca niebiańskiego. Bowiem tylko ten będzie mógł serdecznie i szczerze modlić się słowami Modlitwy Pańskiej, w którego duszy ufność i posłuszeństwo, powaga i karność odniosły zwycięstwo nad roztargnieniem i sybarytyzmem, samowolą i troską." [59])

Wreszcie, pod koniec egzegetycznych rozważań na temat modlitwy, musimy skierować naszą uwagę na teologię rabinizmu, rozpatrzeć i porównać spotykane w niej analogiczne teorie modlitewne, które uwydatniły się podczas wyjaśniania omawianego fragmentu. Musimy to uczynić — powtarzam — już chociażby z racji istniejącego kierunku naukowego, który ewangeliczne zwiastowanie wyprowadza z ideologii rabinizmu i omal wszystkie zasadnicze, nowe religijne prawdy dostrzega już w skonkretyzowanej formie w literaturze rabinicznej. Po części już ta analogia ujawniła się w trakcie egzegezy; obecnie rozchodzi się o dwie zasadnicze myśli, normujące modlitewne życie, mianowicie, o myśl, zawartą w wierszu szóstym, która domaga się modlitwy w skupieniu, ciszy oraz samotności i o drugą myśl, utrwaloną w wierszu ósmym, która przeciwstawia się wielomówstwu i opiera modlitwę na czynnikach: ufności, szczerości i dziękczynienia. Do pierwszej myśli trafnej analogii z literatury rabinicznej dotychczas nie przytoczono, a przytaczane [60]) np. R. Jehudy, R. Beniamina ben Lewi, z Test. Jos. 3 albo są wzięte z innej,

niż modlitewna, dziedziny życia religijnego albo też nie zawierają wyraźnego nakazu, jakby się tego spodziewać należało, a zatem nie mogą stanowić argumentu, który by uzasadniał ewentualną zależność. Inaczej przedstawia się sprawa, gdy chodzi o drugą myśl religijną. W danym przypadku możemy wskazać na cały szereg zdań wielu rabinów: Chijja (r. 280), Raba (r. 352), Zeira (r. 300), Johanana (r. 279), którzy byli zwolennikami krótkiej modlitwy [61]). Tylko że przytoczone paralelne zdania nie osiągają tego szczytowego stopnia wiary, jaki niezaprzeczalnie przebija w ósmym wierszu środkowego rozdziału kazania na górze. Przy tym, zdania te są zagłuszone przez inne, które żądają możliwie najdłuższych modlitw. Wreszcie, i teraz, mówiąc o modlitwie, można by wysunąć te same zastrzeżenia i przytoczyć tę samą argumentację, jak w swoim czasie, w związku z zagadnieniem jałmużny, skąd wniosek, że jakakolwiek hipoteza o ewentualnej zależności wymienionych idei modlitewnych od rabinizmu, jest pozbawiona uzasadnienia. Jezus, będąc w posiadaniu pełni Objawienia Bożego, jak o tym dobitnie świadczy chociażby ewangelia Mateusza 11, 27, pragnie również w dusze swych uczniów tchnąć dziecięcą wiarę i wywołać poczucie bliskości Boga, Ojca niebiańskiego, a jeśli idzie o modlitwę, ten pomost, łączący dwie krańcowe, a jednak do siebie należące osobowości: Boga i człowieka, to w tej dziedzinie Jezus na mocy własnego autorytetu, ugruntowanego na fundamencie wiary, kreślił jasne wskazówki, wyraźne wytyczne, które częstokroć, przynajmniej, jak w danym przypadku, zdecydowanie przeciwstawiały się dotychczas obowiązującym normom, inaugurowały odmienne nastawienie do Boga i decydowały o racji, prawdziwości oraz wartości dziękczynnej i błagalnej modlitwy. Słowem, nie ma żadnych danych, które by mogły w zakresie życia modlitewnego zakwestionować oryginalność obu zasadniczych prawd, które Jezus wypowiedział w kazaniu na górze, a ewangelista Mateusz utrwalił w drugim fragmencie szóstego rozdziału swej księgi.

Modlitwa Pańska.

Mat. 6, 9a.

Wy przeto tak módlcie się: Ojcze nasz...

Następne wiersze — od 9 do 13 — które obecnie zamierzamy rozpatrzeć, zawierają tekst Modlitwy Pańskiej. Przytoczenie Modlitwy Pańskiej w tym miejscu narusza dyspozycyjno - formalną strukturę całej pierwszej połowy rozdziału szóstego, ale ze względu na rację merytoryczną jest w zupełności zrozumiałe i tłumaczy się zwykłą logiką rzeczy. Ewangelista Mateusz nie mógł poprzestać ani na negatywnej, ani zresztą pozytywnej, ale bądź co bądź teologicznej, abstrakcyjnej kwalifikacji sensu, racji, wartości i genezy modlitwy. Uważał za konieczne, a już co najmniej stosowne, ażeby w danym związku, wyżej wymienionym miejscu przytoczyć znaną sobie skądinąd Modlitwę Pańską. W poprzednich dwu wierszach przestrzegał przed chybioną i daremną modlitwą, wskazywał, jak i dlaczego na modłę pogan modlić się nie wolno; w wierszu dziewiątym i następnych przekazuje wzór krótkiej i prostej, ale głębokiej i doskonałej modlitwy, poucza, w jaki sposób należy Boga czcić i błagać o objawienie Jego wszechmocy, chwały i dobroci. „Wy przeto tak módlcie się: Ojcze nasz... οὕτως οὖν προσεύχεσθε ὑμεῖς πάτερ ἡμῶν...“ Nacisk jest położony na οὕτως i na ὑμεῖς. Zarówno οὕτως, jak ὑμεῖς mają za zadanie podkreślić antytezę w stosunku do tego, o czym świadczą poprzednie wiersze. Οὕτως wskazuje na sposób, odmienny od modlitewnej metody pogan, którą Jezus poddał krytyce i zdyskwalifikował; ὑμεῖς — na uczniów Jezusa, świadomych, przekonanych, aktywnych, w odróżnieniu od błądzących pogan, których modlitwę cechuje rutyna i bezbarwność myślowa. Wyznawcy Jezusa mają

inaczej modlić się, niż poganie, mają wzywać Boga jako Ojca niebiańskiego i zwracać się doń w krótkich, ale treściwych prośbach, które uchronią ich od zniżenia do poziomu religijnego życia pogan i zmanierowanego żydostwa. Kwestia zewnętrznych akcesoryj nie jest poruszona, nie jest powiedziane, jak uczniowie Jezusa powinni zachować się podczas modlitwy, jaką przyjąć pozycję, jakie wykonać gesty, jakich przestrzegać form i jak długo przestawać na modlitwie — to wszystko, nad czym usilnie zastanawiało się i co skrupulanie rozstrząsało oficjalne żydostwo, jest, jako rzecz podrzędnej wagi, pominięte. Ewangelista Mateusz w myśl wskazań swego pana i mistrza przechodzi odrazu do istoty rzeczy i podaje gotowy tekst modlitwy, zaznaczając w dobitny sposób, zaraz w pierwszej części dziewiątego wiersza, że w przeciwieństwie do przyjętej metody pogan należy modlić się właśnie tak — οὕτως οὖν — jak wynika z treści i formy przytoczonej Modlitwy Pańskiej i że tylko na takiej modlitwie spocznie upodobanie Boże, ponieważ zostanie wysłuchana. To nie znaczy, że uczniowie Jezusa mają w swym religijnym życiu ograniczyć się do Modlitwy Pańskiej i tylko tę modlitwę uznać za oficjalną i jedynie obowiązującą. Wiadomo nam z ksiąg Nowego Testamentu, że prachrześcijaństwo znało również inne typy modlitw, a i sam Jezus, jak tego dowodzą chociażby modlitwy: arcykapłańska, w Getsemane, dziękczynne i błagalne w decydujących, przełomowych chwilach życia, modlił się różnorodnie, zależnie od okoliczności, momentu i nastroju. Zresztą, każdy człowiek, który posiada sensorium religijne, zdaje sobie sprawę z niezaprzeczalnego faktu, że modlitwa jako wyraz psychicznego stanu danego człowieka, nie może być jednolita i ujęta w niezmienne, stałe formy, tak samo, jak nie można zmechanizować i skrępować psychicznego życia duszy indywidualnej czy zbiorowej. Modlitwa musi być z natury rzeczy różnorodna, jak różnorodna jest skala uczucia, myśli i woli ludzkiej. I już z tego chociażby względu, a jeszcze bardziej z racji charakteru ewangelicznego zwiastowania Jezusa, jest dla nas w zupełności zrozumiałe, że Modlitwa Pańska nie jest modlitwą przepisową, wykluczającą wszelkie inne modlitwy, nie

jest formularzem, normującym we wszystkich szczegółach nasze dziękczynienia i prośby. Poza tym, nie spotykamy w całym Nowym Testamencie żadnej wzmianki, która by wskazywała na Modlitwę Pańską jako oficjalną i nakazywała terminowe i regularne, dokładne i skrupulatne jej odmawianie [62]). I nie rozchodziło się Jezusowi, kiedy przekazywał omawianą modlitwę swoim wyznawcom i nakazywał w skreślonych, konkretnych prośbach wielbić i błagać Boga, o to, ażeby całą sferę współżycia z Bogiem zamknąć w ścisłych ramach wyłącznie tej modlitwy i zobowiązać człowieka do kurczowego trzymania się każdego poszczególnego słowa, lecz o to, ażeby w modlitewne życie tchnąć nowego ducha, ducha pokory i szczerości, ufności i miłości; skierować jego nurt w łożysko prawdziwej pobożności, dzięki czemu uczeń Jezusa będzie mógł uniknąć zniżenia do poziomu religijnego kultu pogaństwa i zdoła utrzymać się na wyżynach łączności i życia z Bogiem i w Bogu. Modlitwa Pańska stanowi wzór modlitwy chrześcijańskiej pod względem treści i formy. Zarówno pierwsza część wiersza dziewiątego, jako też następne, łącznie z tekstem modlitwy w dalszych wierszach, mają na celu pouczenie nas o tym, w jaki sposób należy Boga wzywać, wielbić i błagać. I wezwanie i prośby nakreślają w zakresie modlitewnego życia wytyczne, które wskazują drogi, prowadzące do wzajemnego zbliżenia Boga i człowieka.

Chrześcijaństwo już bardzo wcześnie uznało w Ojczenasz modlitwę normatywną, która miała odróżnić ogół uczniów Jezusa od innych ugrupowań religijnych. Modlitwa Ojczenasz stała się ośrodkiem i znamieniem liturgii chrześcijańskiej; tekst jej został w treści oraz formie ustalony, a odmawianie ujęte w pewne przepisy. Zbór chrześcijański był obowiązany do trzykrotnego odmawiania Modlitwy Pańskiej i to w tej formie, w jakiej „Pan nakazał w swej ewangelii" Didache 8, 2. 3.

I tę centralną pozycję w dziedzinie liturgii chrześcijańskiej i nadrzędną w stosunku do pozostałej modlitewnej literatury zajmuje Ojczenasz do dnia dzisiejszego. Nie ma w całym Piśmie Świętym fragmentu, któryby tak dokładnie, co do słowa, był niemal wszyst-

kim chrześcijanom znany i do którego by się, niejako podświadomie, z taką wyjątkową czcią odnoszono, jak właśnie do Ojczenasza. Wszystkie nabożeństwa, obrzędy i uroczystości religijne, zarówno radosne, jak smutne, są uświęcane Modlitwą Pańską. W skład każdej codziennej, chrześcijańskiej modlitwy o rannej i wieczornej porze wchodzi Ojczenasz. Z milionów ust wyznawców Jezusa spływa ta modlitwa, nieraz kilkakrotnie na dzień. I właśnie dlatego, na skutek powszechnego użycia i ciągłego, ustawicznego odmawiania, przy wrodzonej słabości i naturalnej ograniczoności energii ludzkiej, Modlitwa Pańska uległa zmechanizowaniu i z wyżyn wewnętrznej mocy, duchowej prężności, uroczystej powagi i świętego nastroju stacza się w ustach poszczególnych osób i całych zbiorowości na niziny zwykłego pacierza, który, wyrażając się oględnie, niewiele różni się od pogańskiej modlitwy, którą Jezus poddał swojej krytyce, ponieważ podobnie, jak ostatnia, polega na bezdusznym wypowiadaniu słów, mechanicznym recytowaniu zdań, powtarzaniu, nieraz wielokrotnym, wszystkich próśb, bez głębszego wczucia się w motywy, treść i celowość modlitwy. Dlatego nie bez pewnej dozy słuszności jeden z teologów nazwał Modlitwę Pańską największym męczennikiem chrześcijaństwa [63]). Zbyteczna dodawać, że takie ustosunkowanie się do Ojczenasza, jego mechanizacja, normalizacja i spostponowanie nie leżały w intencji Jezusa i są przeciwne duchowi Jego całego ewangelicznego zwiastowania. Jezus, przekazując swoim uczniom ten największy liturgiczny skarb, jakim bez wątpienia jest Ojczenasz, pragnął ich oraz następne pokolenia przestrzec i uchronić przed formalizmem oraz mechanizacją modlitewnego życia, pragnął wznieść na wyżyny własnego uduchowienia i zagwarantować nieskończoną, twórczą żywotność religijnego życia.

Tekst Modlitwy Pańskiej znajduje się w Nowym Testamencie w podwójnej formie: krótszej — w ewangelii Łukasza 11,2 - 4— i nieco dłuższej — w ewangelii Mateusza 6, 9 - 13. Trzecia ewangelia synoptyczna, Marka, i czwarta ewangelia pneumatyczna, Jana, Modlitwy Pańskiej nie wykazują. Mamy natomiast jej tekst jeszcze, poza świadectwem dwu wymienionych ksiąg kano-

nicznych, w bardzo wczesnych dokumentach piśmiennych chrześcijaństwa z pierwszej połowy II wieku, mianowicie, w Didache i w ewangelii, zredagowanej przez antykościelnie usposobionego Marcjona [64]). Ale we wszystkich wymienionych czterech dokumentach, zarówno w księgach kanonicznych, jak pozakanonicznych, podany tekst Ojczenasza nie jest jednolity. Zachodzą poważne różnice i w treści i w formie. Egzegeta ewangelicki, Jan Weiss, wyraża w swym komentarzu żal z tego powodu, że „nawet ten klejnot nie pozostał w ciągu wieków nietknięty i niezmienny" [65]), po czym wypowiada pogląd, że ten niezaprzeczalny fakt jest bezwzględnie zabójczy dla wiary w werbalną inspirację Pisma Świętego. Drugi egzegeta, Baumgarten, konstatuje również zachodzące różnice — tak zresztą, jak wszyscy nieuprzedzeni badacze nowotestamentowych źródeł — ale nie wyraża żalu Weissa i nie wysuwa krytycznego wniosku co do werbalnej inspiracji; istniejącą niejednolitość tłumaczy tym, że zbory chrześcijańskie w różnych okręgach kościoła różnie Ojczenasz odmawiały i że w różnicy zawarte jest ostrzeżenie przed kurczowym, bojaźliwym, dokładnym co do słowa powtarzaniem Modlitwy Pańskiej o każdym czasie, więcej, bo milczące upomnienie, ażeby modlić się tylko wówczas, kiedy istnieje po temu racja i wewnętrzne przygotowanie, to znaczy, kiedy zbór oraz bliźni są zdecydowani i gotowi wyjść z matni przyziemnych, doczesnych interesów i wznieść się z nizin egoistycznej zaściankowości na wyżyny wszystko ogarniających, potężnych myśli Jezusa, na poziom najwyższego uduchowienia, które umożliwia łączność i zanurzenie duszy ludzkiej z Bogiem i w Bogu [66]). Pomijając, przynajmniej na razie, podrzędniejszej wagi kwestie wyjaśnienia niezgodności poszczególnych, źródłowych tekstów Modlitwy Pańskiej, uważamy teraz za konieczne stwierdzenie zasadniczego faktu istnienia niezaprzeczalnych różnic w całokształcie i składowych częściach Ojczenasza i przejście do kolejnego, dokładniejszego uwypuklenia tych różnic.

Nawet co do genezy Ojczenasza nie ma zgodności. Oba miarodajne, kanoniczne źródła ewangeliczne: Mateusza i Łukasza

składają odmienne świadectwa o przyczynach i warunkach, które spowodowały przekazanie Modlitwy Pańskiej uczniom. Według ewangelii Łukasza 11, 1 Jezus „modlił się na pewnym miejscu — ἐν τόπῳ τινὶ προσευχόμενον". Położenie miejsca i czas modlitwy nie są określone. Wynika tylko z tekstu, że Jezus modlił się w otoczeniu względnie sąsiedztwie swych uczniów. Jest również, ale to już wyraźnie zaznaczone, że po skończeniu modlitwy jeden z uczniów przystąpił do Jezusa z prośbą, żeby ich nauczył modlitwy, jak Jan Chrzciciel nauczył uczniów swoich. Widocznie, że wrażenie, odniesione przez obecnych uczniów z modlitwy Jezusa, musiało być nadzwyczajne, skoro natychmiast, gdy przestał — ὡς ἐπαύσατο, któryś z uczniów poprosił o modlitwę dla całego ich grona. Jezus przychyla się do prośby swego ucznia, który najprawdopodobniej wyrażał to, co myśleli, odczuwali i życzyli sobie wszyscy obecni, i przekazuje zebranym tekst Modlitwy Pańskiej z zaznaczeniem, że jeśli zamierzają modlić się, to niechaj czynią to w słowach Ojczenasza. Naturalnie, że wstępne zaznaczenie Jezusa nie dotyczy czasu czy jakichkolwiek innych zewnętrznych okoliczności, których należało przestrzegać podczas modlitwy, lecz, jak już na początku rozważań podkreśliliśmy, treści i ducha przytoczonych wezwań i próśb. Jezus usiłuje zobowiązać swych uczniów do trzymania się wytycznych, zasadniczych linij, nakreślonych w darowanej im na własną prośbę modlitwie. Wiadomo nam — nawiasem mówiąc — z tradycji rabinicznej, że żydowska praktyka modlitewna znała takie krótkie wzory. W związku z genezą Modlitwy Pańskiej według ewangelii Łukasza, musimy jeszcze zwrócić uwagę na jeden moment, który zupełnie wyraźnie uwydatnia się w ew. Łuk. 11, 1 i domaga uwzględnienia. Wspomniany uczeń prosi swego nauczyciela i pana, ażeby ich nauczył modlitwy, jak Jan nauczył uczniów swoich — καθὼς καὶ Ἰωάννης ἐδίδαξεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ.

Z taką prośbą często zwracano się do rabinów. Rabini podawali naukę z ust do ust. Starożytni, posiadając dobrą wprawę, szybko przyswajali sobie naukę. Naukę ustną po pewnym czasie, po przemyśleniu i przeżyciu, spisywano i na piśmie przekazywano na-

stępnym pokoleniom. Modlitwa Jana Chrzciciela, której, jak wskazuje ἐδίδαξεν, nauczył swoich uczniów, była w kołach żydostwa, hołdującego idei mesjanicznej, dobrze znana, a może nawet utrwalona na piśmie. Do naszych czasów modlitwa Jana nie zachowała się. Wiemy coś niecoś o kazaniu Jana, ale nie o treści czy formie jego modlitwy. Dlatego też hipotezy, które upatrują w Modlitwie Pańskiej kopię bądź uzupełnienie, bądź wreszcie mniejszą czy większą modyfikację modlitwy Jana Chrzciciela, są oparte jedynie na czczych domysłach, pozbawione wszelkich realnych podstaw, a zatem muszą być odrzucone.

Inaczej przedstawia genezę Modlitwy Pańskiej i w innym zupełnie związku ją umieszcza ewangelia Mateusza. Według ewangelii Mateusza Jezus w kazaniu na górze poddaje surowej krytyce sprawiedliwość faryzejską, koryguje objawy żydowskiej pobożności: jałumżnę, modlitwę oraz post i w związku z zagadnieniem modlitwy, przestrzegając przed rażącą wadą wielomówstwa i szkodliwą metodą mechanizacji, przekazuje słuchaczom krótki wzór modlitwy z poleceniem na wstępie, żeby w przeciwieństwie do pogan modlili się w ten sposób, w tym duchu i w takiej następczości jak głosi dana Modlitwa Pańska w swej całości i poszczególne jej prośby łącznie z wezwaniem pojedyńczo. Po Modlitwie Pańskiej ewangelista Mateusz przytacza dokładniejsze wyjaśnienie piątej prośby, w formie pozytywnej i negatywnej. Ewangelista Łukasz 11, 5... umieszcza po swym skróconym tekście Ojczenasza przypowieść o natrętnym przyjacielu, który o północy prosi o 3 chleby. Taki jest kontekst Modlitwy Pańskiej w obu ewangeliach. Nie trudno spostrzec, że nie tylko Ojczenasz, ale cały ten dłuższy fragment, obejmujący wiersze: od siódmego do piętnastego włącznie, stanowi w tym miejscu kazania na górze wstawkę ewangelisty Mateusza. Już na samym wstępie do egzegezy Ojczenasza zauważyliśmy, że Ojczenasz łącznie z dwoma wierszami poprzedzającymi i następującymi narusza dyspozycyjno-formalną strukturę całej pierwszej połowy rozdziału szóstego. Poza względem natury formalnej jeszcze argumenty rzeczowe przemawiają za tym, że omawiany fragment, poczynając od

wiersza siódmego, a kończąc na piętnastym, znalazł się w kazaniu na górze tylko dzięki redakcji ewangelisty Mateusza. Trudno wyobrazić sobie, żeby Jezus w trakcie dłuższego, ale obrazowego i nader żywego oraz płomiennego przemówienia, naraz, w jednym punkcie, powstrzymał szybki nurt myśli i przeszedł do skreślenia wzoru modlitwy, którego przyswojenie wymagało znacznego natężenia myślowego i pamięciowego; jako też z drugiej strony, jeszcze trudniej przypuścić, ażeby uczniowie, zmęczeni słuchaniem długiej mowy, mogli byli zapamiętać sobie kazanie łącznie z zawartą w nim Modlitwą Pańską. Raczej należy uważać i przyjąć, i to bardziej ze względów formalnych, niż rzeczowych, że ewangelista Mateusz, korzystając z poruszonego w mowie Jezusa tematu modlitewnego i pragnąc w jego zakresie, jak zresztą w całym redakcyjnym opracowaniu kazania, nakreślić pewne zasadnicze linie, włączył Ojczenasz wraz z jego najbliższym kontekstem do kazania na górze.

Powyższe spostrzeżenie nasuwa wniosek, że z dwu kanonicznych źródeł należy w danym przypadku uznać wiarogodność ewangelii Łukasza i jej przypisać pierwszeństwo. Zdaje się nie ulegać wątpliwości, że dane informacyjne, podane w jedenastym rozdziale ewangelii Łukasza, a dotyczące genezy Modlitwy Pańskiej, są historyczne. Jezus w takich okolicznościach, jakie przedstawia ewangelista Łukasz, przekazał Ojczenasz swym uczniom.

Zresztą, mniejsza o powód i warunki, w jakich modlitwa była dana. Idzie głównie o treść modlitwy. A pod tym względem istnieje znaczna rozbieżność rzeczowa w kanonicznych tekstach Ojczenasza. Zaraz na wstępie, w wezwaniu można zaobserwować różnicę. Ewangelia Łukasza wykazuje krótki wstęp: Ojcze, Mateusza — dłuższy: Ojcze nasz, któryś jest w niebiesiech. Pierwsze dwie prośby o święcenie imienia Bożego i przyjście królestwa Jego zgadzają się co do litery w obu ewangeliach. Trzeciej prośby ewangelia Łukasza nie ma, „textus receptus” jej nie podaje, ale kodeks D., jeden z najlepszych i najbardziej miarodajnych, przytacza zamiast niej prośbę o Ducha Świętego: ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμα σου ἐφ᾽ ἡμας καὶ καθαρισάτω ἡμας.

Ten fakt przykuwa naszą uwagę i zmusza do zastanowienia. Powstaje wątpliwość co do historyczności trzeciej prośby. Przekonani, że tylko jedna z dwu wymienionych w ewangeliach próśb może być historyczna, mimowoli pytamy, która: czy prośba Mateusza o wykonanie Boskiej woli na ziemi, jak to się dzieje w niebie, czy też prośba Łukasza o zstąpienie Ducha Świętego i oczyszczenie. Didache [67]) zachowuje prośbę Mateusza, Marcjon [68]) — Łukasza. Uboczne wymienienie prośby Łukasza w kodeksie D. nie jest niezrozumiałe, ponieważ prośba ta leżała na linii ówczesnych teologicznych pojęć i mesjanicznych nadziei. Żydzi oczekiwali przed inauguracją królestwa Bożego zstąpienia Ducha i dokonania przezeń akcji oczyszczającej. Jezus mógł był powyższą prośbę wypowiedzieć i przekazać ją uczniom — każdy wykazał by dla niej całkowite zrozumienie i każdemu utkwiła by głęboko w pamięci i zapadła wgłąb serca — chociaż jest wysoce wątpliwe, czy tak postąpił i czy istotnie omawiana prośba w przekazywanej modlitwie stanowiła jej część składową. W każdym bądź razie, ustalone dokumenty piśmienne nie upoważniają do postawienia hipotezy i udowodnienia, że prośba ewangelisty Łukasza z kodeksu D. znajdowała się w autentycznej Modlitwie Pańskiej. Przeciwnie, raczej przemawiają za tym, że jej w Ojczenaszu nie było. Kodeksy albo trzecią prośbę w ewangelii Łukasza zupełnie opuszczają albo ją wykazują w formie ewangelisty Mateusza. „Textus receptus", jak już wzmiankowaliśmy wyżej, trzeciej prośby nie podaje. Stąd wniosek, że autentyczna Modlitwa Pańska albo trzeciej prośby nie zawierała, albo, jeśli zawierała, to w formie utrwalonej w ewangelii Mateusza. A prośba o Ducha z kodeksu D. tłumaczy się najprawdopodobniej wpływami teologii apostoła Pawła. Wpływ ten uwydatnia się nie tylko w danym przypadku. Jedenasty rozdział ewangelii Łukasza w wierszu trzynastym na prośbę o Ducha Świętego, gdzie ewangelista Mateusz błaga o dobre dary, a tenże Łukasz w Dziejach Apostolskich 1, 7. 8 na pytanie uczniów: kiedy odnowi i ustanowi królestwo Izraela, odpowiada przez usta Jezusa: οὐχ ὑμῶν ἐστιν γνῶναι

Χρόνους ἢ καιροὺς οὓς ὁ πατὴρ ἔθετο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ, ἀλλὰ λήμψεσθε δύναμιν ἐπελθόντος του ἁγίου πνεύματος ἐφ' ὑμᾶς.

Czwarta prośba, dotycząca zaspokojenia potrzeb życia codziennego, też wykazuje różnice. Ewangelista Mateusz ma δὸς ἡμῖν σημερον daj nam dzisiaj, ewangelista Łukasz — δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν = daj nam codziennie.

Jeszcze większą rozbieżność można stwierdzić w piątej prośbie. Ewangelista Mateusz każe prosić o odpuszczenie przewinień = τὰ ὀφειλήματα, ewangelista Łukasz — o odpuszczenie grzechów = τὰς ἁμαρτίας. Druga połowa prośby jest w odmiennych czasach i przypadkach. W ewangelii Mateusza błagamy o odpuszczenie win, „jak i my odpuściliśmy = ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν, w ewangelii Łukasza prosimy o odpuszczenie grzechów, „bowiem i my odpuszczamy = καί γὰρ αὐτοὶ ἀφιόμεν". W obu ewangeliach dar łaski Bożej wobec ludzi jest uwarunkowany miłosiernym postępowaniem w stosunku do bliźnich, którzy zawinili; tylko że w ewangelii Mateusza absolucja Boża jest uzależniona od odpuszczenia „naszym winowajcom = τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν", a w ewangelii Łukasza — od odpuszczenia „każdemu, który wobec nas zawinił = παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν".

Szósta prośba zgadza się co do słowa w obu ewangeliach. Ostatniej prośby Mateusza, siódmej, a jak chcą niektórzy egzegeci, drugiej połowy szóstej, Łukasz nie zamieszcza.

Doksologii, którą obecnie przywykliśmy kończyć Ojczenasz, nie ma u obu ewangelistów. Tylko niektóre i to najmłodsze kodeksy ewangelii Mateusza z wieku 8 i 9 wykazują doksologię. Już bardzo wcześnie, nie mając jeszcze dostatecznych pomocniczych środków naukowych, polski teolog, Szymon Budny, potęgą i wnikliwością swego umysłu, przeczuł i śmiało, w słowie oraz piśmie zwrócił na to uwagę, że w Ojczenaszu ewangelii Mateusza słowa doksologii się nie znajdowały [69]).

Luter w swym katechizmie nie uwzględnia doksologii; wyjaśnia tylko amen. W skład Modlitwy Pańskiej, utrwalonej w piśmiennych dokumentach chrześcijaństwa, doksologia nie wchodziła.

To jest fakt niezaprzeczalny. Nie ma jej w najstarszych kodeksach, „nie ma u Tertuliana, Cypriana i w Vulgacie, ale zjawia się w syryjskich tłumaczeniach i u ojców, od Chryzostoma począwszy" [70]). Już dość wcześnie, idąc za wzorem żydowskich formuł modlitewnych, poczęto Ojczenasz zaokrąglać liturgicznym finałem doksologii. Na pierwszy ślad doksologii trafiamy w Didache 8, 2. ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας [71]). Jak widać, liturgiczne zakończenie Modlitwy Pańskiej, która, nawiasem mówiąc stała się według Didache przepisową, obowiązującą modlitwą, jest dwuczłonowe — oddaje chwałę Bogu i wielbi moc Jego — δόξα i δύναμις, Doksologia, którą my Ojczenasz kończymy, jest trzyczłonowa, gdyż poza chwałą i mocą, uznaje królewską władzę i panowanie Boga nad światem — βασιλεία. Wzgląd liturgiczno-estetyczny łącznie z tradycyjnym zwyczajem, charakterystycznym dla religijnej kultury żydostwa, które modlitwy bez końcowej doksologii wprost sobie nie wyobrażało, sprawił zaokrąglenie Modlitwy Pańskiej uroczystymi i podniosłymi, harmonijnymi i dźwięcznymi słowami doksologii: Twoje jest królestwo, moc i chwała na wieki. Amen.

Tak przedstawia się stan rzeczy przy zestawieniu poszczególnych, składowych części Ojczenasza, takie są analogie i dyferencje w wezwaniu, zaraz na wstępie, w prośbach, które stanowią rozwinięcie i w ewentualnej doksologii, która miała finalizować modlitwę.

Rzućmy jeszcze okiem, chociażby pobieżnie, na konstrukcję tekstów modlitewnych w obu ewangeliach. W ewangelii Mateusza jest siedem próśb, w ewangelii Łukasza — tylko pięć." Można by zaopiniować, że u Mateusza jest ich sześć i że trzeba t. zw. siódmą prośbę połączyć z poprzednią, szóstą w jedną. I rzeczywiście, obie łączą się ściśle z sobą: co jedna wyraża negatywnie, druga czyni to samo pozytywnie. A jednak bardzo dużo przemawia za tym, że liczba siedem jest celowo obrana i że na tę ostatnią część należy położyć większy nacisk. Widzieliśmy już, że tendencja do posługiwania się liczbą siedem występuje w rabiniźmie zupełnie wyraźnie. A więc: z punktu widzenia tradycyjnej daw-

ności i palestyńskiego kolorytu nie można wysunąć żadnych zastrzeżeń przeciwko racji bytu oraz równorzędności Ojczenasza, składającego się z 7 próśb i Ojczenasza, zawierającego 5 próśb"[72]).

Interesuje nas kwestia: który z dwu tekstów ewangelicznych Modlitwy Pańskiej jest autentyczny? Która z modlitw, utrwalonych w obu ewangeliach, w danych okolicznościach czasu i miejsca, popłynęła z ust Jezusa i miała służyć za wzór Jego uczniom i wyznawcom? Modlitwa Mateusza czy modlitwa Łukasza? Zanim jednak przystąpimy do rozważenia tej kwestii i udzielenia na postawione pytanie odpowiedzi, musimy zastanowić się nad zagadnieniem autentyczności Modlitwy Pańskiej wogóle. Czy Modlitwa Pańska stanowi dzieło Jezusa, który ją wpoił swoim uczniom i na niej oparł stosunek błagalny swego wyznawcy do Boga, czy też dzieło kogoś innego, a jak najczęściej utrzymuje się w kołach sceptyków, pierwszego zboru Jerozolimskiego? Wiemy, że tak poważny teolog, jak Wellhausen wysunął w czterech punktach zastrzeżenia przeciwko autentyczności Ojczenasza i na tej podstawie sformułował hipotezę, która neguje autorstwo Jezusa. Weinel w swojej książce: Die Bergpredigt. Lipsk-Berlin. 1920, na str. 41 i 42 przytacza zastrzeżenia Wellhausena, przeprowadza ich analizę oraz krytykę, wysuwa kontrargumenty, po czym konkluduje, że żaden z dowodów Wellhausena nie jest przekonywający, nie może w najmniejszym nawet stopniu zakwestionować autorstwa Jezusa, a zatem autentyczność Ojczenasza jest niezaprzeczalna. To samo stanowisko zajmuje Huber[73]), który w odpowiedzi Wellhausenowi słusznie zaznacza, że takiej modlitwy, jak Ojczenasz, zbór nie tworzy. „Wielkość i oryginalność Modlitwy Pańskiej wymagają Jezusa jako autora. Jeśli nawet żydostwo posiada modlitwy tego rodzaju, to jednak modlitwy o takiej treści, o podobnej ścisłości i systematyce w budowie nie zna, a z tej racji uważać ją za dzieło prachrześcijańskiej teologii zborowej jest co najmniej — nierozważne. Zbór nie myśli systematycznie, a Ojczenasz nie jest modlitwą zborową, nie wychodzi też z założenia istnienia zboru, zwraca się bowiem do zamkniętego koła

uczniów... Zaimek „nasz" w wezwaniu oraz prośbach nie jest liturgicznego charakteru". Zresztą, nie tylko Weinel i Huber, których wymieniliśmy, sprzeciwiają się radykalnej krytyce i bronią autentyczności Modlitwy Pańskiej; w ostatnich czasach, bodajże żaden z koła poważnych egzegetów nie odważa się przeczyć autentyczności Ojczenasza, a każdy bez cienia wątpliwości stwierdza autorstwo Jezusa. Przekonani, że twórcą omawianej modlitwy jest Jezus i że On wpoił ją uczniom swoim, stawiamy sobie teraz już poprzednio sformułowane pytanie: który z dwu tekstów ewangelicznych jest autorstwa Jezusa? Tekst Mateusza czy Łukasza? Ustaliliśmy historyczność genezy Ojczenasza, przedstawionej w jedenastym rozdziale ewangelii Łukasza, ale z tego faktu bynajmniej nie wypływa wniosek, że i tekst modlitewny Łukasza stanowi autentyczną modlitwę Jezusa. Nie można również z faktu istnienia w skróconej formie tekstu modlitewnego u Łukasza wyciągać wniosku, że właśnie ten tekst ze względu na swój skrót jest autentyczny, ponieważ Jezus, jak widać z wierszy, poprzedzających Ojczenasz w ewangelii Mateusza sprzeciwił się długim modlitwom pogańskim i żądał krótkiej modlitwy. Ten ostatnio wysunięty argument jest dowodem wątpliwej wartości, boć przecież ocena kwalifikacyjna rozmiaru czy zakresu jest rzeczą względną. Tekst Łukasza jest nieco krótszy w stosunku do tekstu Mateusza, ale i tekst Mateusza nie jest długi i napewno był bardzo krótki w porównaniu z długimi modlitwami pogańskimi, a nawet żydowskimi. Wszak nie jest wykluczone, że ewangelista Łukasz skrócił autentyczną Modlitwę Pańską, zresztą nieznacznie i jak niżej ujrzymy, raczej pod względem formalnym. „Możemy sobie z łatwością przypomnieć, że także w innych przemówieniach Jezusa Łukasz podaje znacznie krótszy tekst, niż Mateusz, przede wszystkim w kazaniu na górze. Łukasz kazania w pierwotnym, oryginalnym ujęciu ani pod względem treści, ani formy nie zamieścił. I w odniesieniu do Ojczenasza musimy przyjąć, że Łukasz, który, na ogół, często skracał, wiedząc, że Jezus zamierzał sformułować krótką modlitwę, dostrzegał w trzeciej i siódmej prośbie tylko rozwinięcie drugiej i szóstej" [74]), a zatem

opuścił je i przekazał potomności w swej księdze skrócony tekst Modlitwy Pańskiej. Pozostaje więc druga możliwość, że autentyczny tekst Ojczenasza znajduje się w ewangelii Mateusza. Trzecia prośba, która błaga Boga o realizację Jego woli na ziemi, wydaje się w modlitwie, łączącej człowieka z Bogiem, wprost niezbędną. Wszak wola stanowiła charakterystyczną cechę teologii i antropologii żydostwa. Cecha woluntaryzmu odgradzała teologię żydostwa od innych systemów teologicznych, których zasadniczym znamieniem w pojęciach Boga i człowieka była myśl bądź estetyka. Jezus, wychowany w takiej pojęciowej atmosferze, w dodatku, przekazując uczniom wzór modlitwy, nie uważał za wskazane rezygnować z podkreślenia czynnika woli. Trzecia prośba była w Modlitwie Pańskiej nietylko zrozumiała, ale wprost konieczna, aczkolwiek, w rzeczy samej, jak to zauważył Feine i imputował ewangeliście Łukaszowi, stanowiła tylko rozwinięcie w odmiennej formie zasadniczej myśli, zawartej już w drugiej prośbie. Siódma prośba też nie jest zbędna; dopełnia bowiem poprzednią prośbę i wyraża pozytywnie to, co w szóstej prośbie przebija negatywnie. Wreszcie, wstępne wezwanie, które poszerza wezwanie Łukasza, posiada również uzasadnienie zarówno w samej modlitwie, jak w ewangelicznym zwiastowaniu. Jezus uwielbiał dobroć ale i wielkość Boga. Zaraz pierwsze trzy prośby Ojczenasza podkreślają transcendencję Boga. To samo czynią i inne wersety kazania na górze Mat. 5, 34. 35. Słowem, negatywne i pozytywne względy: z jednej strony brak argumentów, któreby zdołały zakwestionować autentyczność spornych próśb łącznie z rozszerzonym wezwaniem, z drugiej strony przytoczone wyżej dane, które uzasadniają rację ich istnienia, przemawiają za tym, że autentyczny tekst Modlitwy Pańskiej znajduje się w ewangelii Mateusza. Nie jest to konkluzja absolutnie pewna, bo, zresztą, pewność w tej sprawie z braku rozstrzygających dowodów jest wykluczona, ale może rywalizować z tezą przeciwną, która jest oparta na podobnie ważkich przesłankach, co i konkluzja. Ostatecznie stajemy na stanowisku autentyczności Ojczenasza w ewangelii Mateusza.

W związku z autentycznością pozostaje jeszcze do omówienia ściślejsza kwestia oryginalności Modlitwy Pańskiej. Już była przy sposobności mowa o teorii, która w Ojczenaszu widzi tylko nieznaczną przeróbkę modlitwy Jana Chrzciciela. Była również przy okazji mowa o radykalniejszej hipotezie, która autorstwo Ojczenasza odmawiała Jezusowi i przypisywała zborowi. Wobec obu hipotez, ze względu na brak dowodów, zajęliśmy stanowisko zdecydowanie negatywne. Inaczej jest z teorią, już oddawna w stosunku do Modlitwy Pańskiej wysuniętą, a w ostatnich czasach propagowaną względem całego ewangelicznego zwiastowania Jezusa, mianowicie teorią, która konstatuje daleko idącą zależność ewangelii Jezusa od rabinicznej teologii, a niejednokrotnie widzi w niej tylko odbicie bądź repetycję już poprzednio w żydowskiej religii wyrażonych myśli, sentencyj i prawd. Z tą teorią, popartą licznymi dowodami z teologicznej literatury żydostwa, należy się liczyć. Według Möllera, za którym idzie Augusti, Modlitwa Pańska składa się w swoich siedmiu prośbach z początkowych słów znanych żydowskich modlitw, które Jezus wybrał jako najważniejsze z obszernego żydowskiego modlitewnika i dla uczniów przeznaczył. Już Wettsein zaopiniował, że modlitwa Ojczenasz powstała z formuł Hebrajczyków: „tota haec oratio ex formulis Hebraeorum concinnata est"; przy czym miał na myśli nietyle formuły starotestamentowe, co synagogalne [75]). Podobnie sądził Hamburger: „Każde zdanie tej modlitwy spotyka się w modlitwach i naukach żydowskich nauczycieli ludowych. Nawet konserwatywny egzegeta Zahn [76]) zastrzegł się w swym komentarzu przeciwko poglądowi, że w Modlitwie Pańskiej przejawiło się w szczególny, charakterystyczny sposób religijne stanowisko uczniów Jezusa. „Tak nie jest. Ojczenasz mógł i może jeszcze dzisiaj odmawiać każdy Żyd, który o Jezusie nic nie wie, albo wiedzieć nie chce". W przeciwieństwie do nich Feine [77]) widzi w Ojczenasz modlitwę własną Jezusa, swoistą, symboliczną, która stanowiła wyraz jego mesjanicznej świadomości i miała odróżniać ogół uczniów Jezusa od innych ugrupowań religijnych, zwłaszcza żydostwa. „Jezus, stojąc na gruncie żydostwa i wychodząc z za-

łożeń żydowskich, religię żydowską zdystansował". Stwierdzając w obozie egzegetów sprzeczne opinie co do oryginalności Modlitwy Pańskiej, mimowoli oglądamy się za dowodami, które służyły za podstawę do powzięcia i sformułowania wykluczających się opinij. Egzegeci, którzy upatrują zależność ewangelii Jezusa w ogóle, a Ojczenasza w szczególności, od teologii rabinizmu, przytaczają cały szereg paralelnych wersetów z literatury rabinów, dowodzą podobieństwa pod względem treści oraz formy i na tej zasadzie ustalają genealogię. W danym wypadku, jeśli chodzi o Modlitwę Pańską, to w krąg rozważań wchodzą składowe części liturgii żydowskiej, głównie 3 modlitwy: kaddisz, szemone ezre i sz^em'a. Dobry znawca rabinizmu, Fiebig [78]), w swej książce na temat Modlitwy Pańskiej przeprowadza porównanie poszczególnych fragmentów wymienionych żydowskich modlitw z odpowiednimi prośbami Ojczenasza. Nie zamierzamy pójść śladem Fiebiga [78]), powtarzać jego argumentacji, przytaczać kolejno analogiczne wersety z odmawianych modlitw i roztrząsać kwestię ewentualnej zależności względnie niezależności, a to dlatego, że rozchodzi się nie o poszczególne prośby, lecz o autorstwo Modlitwy Pańskiej jako całości, no i dlatego jeszcze, że mijało by to się z celem, gdyż w tej materii Fiebig dochodzi po długich rozważaniach do konkluzji, że Ojcze nasz stanowi samodzielny, oryginalny twór Jezusa [79]), co wierzący chrześcijanin niejako podświadomie, już przy odmawianiu Modlitwy Pańskiej odczuwa. Zresztą, to porównanie i szczegółowa analiza zostaną dokonane w związku z egzegezą wstępu i pojedyńczych, następujących po sobie próśb. I przy tej sposobności ślady istniejących analogij uwidocznią się dokładniej, a elementy odrębności i oryginalności uwydatnią się wyraźniej. Mógł Jezus przejąć niejedną myśl religijną z modlitw żydowskich i włączyć do Ojczenasza i niewątpliwie tak postąpił, ale nie jest wykluczone, że na każdej, a już napewno na niejednej wycisnął piętno swej osobowości. Skoro mogła zajść modyfikacja w poszczególnych prośbach, to tym bardziej musiało to nastąpić w kojarzeniu i następstwie rozwijanych myśli, słowem, w całkowitej konstrukcji Ojczenasza jako jednolitej części liturgii chrześcijańskiej.

I rzeczywiście. Już na pierwszy rzut oka widać, że Modlitwa Pańska w porównaniu z modlitwami żydowskimi odznacza się krótkością. Miast przesadnych epitetów, zbędnego nadmiaru słowa i rażącego deklamatorskiego tonu modlitw żydowskich i pogańskich, prostota, zwięzłość, szczerość, powaga i majestat cechują Modlitwę Pańską. Znając ewangeliczną wieść Jezusa o wszechmocy i dobroci Boga, o miłości względem bliźnich i dziecięctwie Bożym człowieka, rozumiemy i odczuwamy, że Modlitwa Pańska popłynęła z głębi wierzącej duszy Jezusa i odpowiadała religijnym cechom Jego osobowości. Przy tym, nie jest dowiedzone, że w owym czasie — kiedy z ust Jezusa popłynęła modlitwa Ojczenasz, a uczniowie przejęli ją jako swoją modlitwę — żydowskie modlitwy, które w danym przypadku wchodzą w grę i z którymi poszczególne prośby Ojczenasza są porównywane, w tej formie, w jakiej je obecnie znamy, już wtedy istniały i były odmawiane. Czynnik terminologiczny nie może być ustalony, co w poważnym stopniu utrudnia, a może nawet uniemożliwia udowodnienie słuszności teorii o ewentualnej genealogii Ojczenasza. Niejeden wzgląd pozytywny, a i niejeden negatywny, skłaniają nas do przyjęcia ostatecznej konkluzji Fiebiga, że Modlitwa Pańska w swej całości stanowi własne, oryginalne dzieło Jezusa. Z Jego duszy, kornej i ufnej, popłynęła; ślady Jego osobowości, mesjanicznej i twórczej, wykazuje.

Mat. 6, 9 b.

Ojcze nasz, któryś jest w niebiesiech!

Modlitwa Pańska składa się z wstępnego wezwania i z siedmiu próśb. Taki jest podział Ojczenasza, niemal powszechnie ustalony i przyjęty. Wprawdzie istnieją również inne podziały [80]), mniej czy więcej udane, ale podział powyższy nasuwa się siłą rzeczy i jest najbardziej naturalny i zrozumiały. Prośby dzielimy na 2 części. Jedna część obejmuje pierwsze trzy prośby, które odnoszą się do Boga i zmierzają do chwały Jego przez uświęcenie imienia Bożego, realizację Jego królestwa i woli; druga część zawiera pozostałe cztery prośby, które dotyczą człowieka, jego egzystencji oraz stosunków współżycia i błagają o codzienny chleb dla podtrzymania doczesnego życia, o odpuszczenie grzechów i zachowanie od poku-

szenia oraz złego. Bengel [81]), ojciec ewangelickiej nowotestamentowej egzegezy, w następujących słowach ujął powyższy podział Ojczenasza: „Petita sunt septem; quae universa dividuntur in duas partes. Prior continet tria priora, Patrem spectantia: tuum, tuum, tua; posterior quattuor reliqua, nos spectantia".

Przystępujemy obecnie do egzegezy wstępnego wezwania: Ojcze nasz, któryś jest w niebiesiech — πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Ewangelia Łukasza, jak już wyżej podczas porównywania tekstów Modlitwy Pańskiej stwierdziliśmy, ogranicza się do krótkiego wezwania: Ojcze — πάτερ. Trudno z całą pewnością, wykluczającą wszelki cień wątpliwości, ustalić: które wstępne wezwanie popłynęło z ust Jezusa w owej historycznej chwili przekazywania uczniom modlitwy, gdyż Jezus w głoszeniu ewangelicznej wieści posługiwał się zarówno krótszą, jak dłuższą formą, ale założenie, z którego wyszliśmy, a właściwie zgłoszona teoria, że tekst Mateusza jest historyczny, niezaprzeczalny fakt, że określenie Boga w dłuższej formie wezwania według ewangelii Mateusza zjawia się bardzo często na ustach Jezusa [82]), religijna ideologia żydowska, w atmosferze której Jezus się wychowywał, a która silnie podkreślała transcendencję Boga — to wszystko przemawia za autentycznością wstępnego wezwania Modlitwy Pańskiej z ewangelii Mateusza. A że ewangelista Łukasz utrzymał tylko krótszą formę: πάτερ, tłumaczy to się najprawdopodobniej tym, że pisał swą księgę do chrześcijan o kulturze hellenistycznej, dla których specyficzne wyobrażenia żydowskie, przynajmniej w tym zakresie, były obce, a odpowiadające im, przyjęte określenia zbędne. To był również wzgląd, który spowodował, że Łukasz dokonał formalnego przekształcenia βασιλεία τῶν οὐρανῶν w βασιλεία τοῦ Θεοῦ.

Jezus poprzedza Modlitwę Pańską wstępnym wezwaniem: Ojcze nasz, któryś jest w niebiesiech. Wezwanie to podkreśla dwie zasadnicze cechy osobowości Boga: ojcostwo, a zatem Jego opiekę nad człowiekiem oraz dobroć względem niego i wyniosłość, wszechmoc, majestat, a zatem potrzebę uznania Jego autorytetu i konieczność odniesienia się doń z należną czcią oraz uwielbieniem. Najpierw rozpatrzymy ojcostwo Boga. Jezus określa Boga jako

Ojca. Wprawdzie posługuje się również innymi, wówczas przyjętymi określeniami, ale najchętniej, jak widać z modlitw, a nawet całej ewangelii Mateusza, zwraca się do Boga i mówi o Bogu jako Ojcu — abba = ἀββᾶ = πατήρ[84]). Aramejski wyraz „abba" znaczy: ojciec, ojcze, ojciec względnie ojcze mój, ojciec względnie ojcze nasz. Jezus, zwracając się do Boga w modlitwie, wysławiając Jego dobroć czy wreszcie, stawiając uczniom swoim Boga w działaniu za wzór, mówił o Nim: ojciec mój, ojciec twój, ojciec nasz, a jak widać z omawianej modlitwy — ojciec nasz. Wstępne wezwanie modlitewne: Ojcze nasz nasuwa przypuszczenie, że Jezus łączyl się z uczniami swoimi, identyfikował, zajmował z nimi równorzędną pozycję wobec Boga. Przypuszczenie to jest pozbawione uzasadnienia w ewangeliach. Jezus ustalał różnicę pomiędzy synostwem swoim, a dziecięctwem uczniów. Nie spotykamy w ewangeliach, poza wyjaśnianym wierszem, zwrotu: πάτερ ἡμῶν. A że jest użyty w wezwaniu do Modlitwy Pańskiej, to dlatego, że Jezus przekazywał ją uczniom, którzy jako nowa społeczność wierzących, jako zaczątek nowego zboru chrześcijańskiego mieli w poczuciu łączności i wzajemnej przynależności zwracać się do Boga jako swego, wspólnego Ojca w niebiesiech. Modlitwa Pańska jest modlitwą zborową, chociaż z tego — nawiasem mówiąc — bynajmniej nie wynika, że w ewangelii Jezusa, nie ma miejsca na indywidualną pobożność. Bóg jest ojcem wszystkich ludzi w ogóle i każdego człowieka poszczególnie. Każdy człowiek indywidualnie i wszyscy społecznie mogą zwracać się do Boga jako Ojca swego w niebiesiech. Jezus nie równa się z uczniami, tym mniej z innymi ludźmi z poza ich grona, zachowuje poczucie dystansu pomiędzy sobą, a nimi, ściśle się wyrażając, wyższość nad uczniami i bezpośrednią bliskość oraz łączność z Bogiem. O Bogu mówi jako Ojcu ich albo Ojcu swoim. Ówczesne żydostwo rozróżniało pomiędzy wezwaniem: Ojcze nasz, Boże nasz, a Ojcze mój i Boże mój. Ostatnie wezwanie: Ojcze mój, Boże mój zjawiało się na ustach tylko wybitnych osobowości, tylko ludzi, cieszących się wyjątkową powagą i otoczonych nieprzeciętną czcią[85]). Jezus w przemówieniach posługuje się dłuższym określeniem: Ojciec mój w niebiesiech względnie Oj-

ciec mój niebiański — Mat. 7,21. 10,32. 33. 12,50. 15,13. 16,17. 18,10. 19,35, w modlitwach — krótszym: Ojcze, Ojcze mój — Mat. 11,25. 26. Łuk. 11,21. Mat. 26,39. 42. Mark. 14,36. Łuk. 22,42. 23,34.46. Jan 11,41. 12,27.28. 17,1. Do uczniów mówi o ich Ojcu — Mat. 5,16.45.48. 6,1.14.26.32. 7,11. 18,14. 23,9. Łuk. 6,36. 12,32. Słowem, przytoczone miejsca z ewangelij i społeczny charakter Modlitwy Pańskiej, przekazanej uczniom, świadczą o istniejącej różnicy w ustosunkowaniu Jezusa oraz uczniów do Boga Ojca, stwierdzają, że synostwo Jezusa nie było równorzędne z synostwem uczniów i pośrednio uwydatniają mesjaniczne posłannictwo Jezusa. Druga połowa wstępnego wezwania do Modlitwy Pańskiej: któryś jest w niebiesiech — ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς podkreśla wielkość oraz potęgę, wyniosłość oraz majestat Boga i wyraża, że Bóg jest stwórcą i panem wszechświata, władcą stworzeń i ludzi. Cała natura organiczna i nieorganiczna świadczy o wszechmocy, nieograniczonej władzy i rządach Bożych. To bliższe określenie Boga, jako niebiańskiego Ojca wskazuje na poczucie niezmierzonej rozpiętości, wielkiego dystansu pomiędzy Bogiem w Jego wszechmocy i majestacie, a człowiekiem z jego naturalną słabością, przyziemnością i ograniczonością. Bóg, aczkolwiek wszechmocny, aczkolwiek niebiosa i nieba niebios ogarnąć Go nie mogą 1 Król. 8, 27, obrał — według wyobrażeń żydowskich, które podziela również N. T. — jako specjalne miejsce zamieszkania niebiosa. Niebo jest przybytkiem Boga i chwały Jego Izaj. 66, 1. Ps. 2, 4.102, 20. Hiob 22,12—14. Mat. 5,48. 23,9. Acta 7,55. 56. Aniołowie, którzy są opiekunami maluczkich, otaczają Boga kołem i wpatrują się w Jego święte oblicze. Z niebios zstąpił syn człowieczy Jan 3, 13.31. 6, 38, na niebiosa wstąpił Jan. 3, 13, z niebios przybędzie na ziemię w chwale i potędze 1 Tes. 1,10. 4,16. 2 Tes. 1, 7. Z niebios przychodzi Duch Boży Mat. 3, 16. Acta 2, głos Boży Mat. 3, 17 Jan 12, 28 i aniołowie Boży Mat. 28, 2. Łuk. 22, 43. Gal. 1, 8. Do niebios wznoszą się oczy ludzkie w podniosłych, przełomowych chwilach Mat. 14, 19. Mrk. 6, 41. Łuk. 9, 16. Jan 17, 1. Acta 1, 11. 7,56, z niebios oczekuje się cudów, znaków na potwierdzenie jakiejś prawdy. Mrk. 8, 11.

Wstęp Jezusa do Ojczenasza odcina się znacząco od innych wstępów do znanych nam i powszechnie odmawianych modlitw żydowskich. Inne wstępy, jak mieliśmy już sposobność podkreślić, nużą zbyteczną tautologią i przeładowaniem zaszczytnymi tytułami. Widać to poniekąd już w podstawowej modlitwie 18 błogosławieństw. Jezus w przeciwieństwie do liturgów żydowskich, którzy zaopatrzali swe modlitwy w długie wstępy, poprzedza modlitwę, przeznaczoną dla swoich uczniów, krótkim i prostym wezwaniem: Ojcze nasz, któryś jest w niebiesiech. Jakież jednak bogactwo treści zawiera to krótkie wezwanie! Jaką głębią wyróżnia się w nim ujęcie stosunku człowieka do Boga! Człowiek starożytnego wschodu, świadom wielkiej, nieograniczonej potęgi Boga i swej bezdennej słabości, z trwogą i drżeniem stawał przed Bogiem niby niewolnik przed groźnym, wszechwładnym panem. Chrześcijanin przystępuje i zwraca się do Boga z czułą, szczerą ufnością niby dobre dziecię do miłującego Ojca. Wprawdzie i chrześcijanin wie o wielkości oraz wszechmocy Boga i słabości oraz znikomości swej jako też współbraci, ale wie także, więcej, bo czuje całą głębią duszy, że ten wielki i mocarny Bóg jest Ojcem naszym, że otacza nas tarczą swej opieki, jaśnieje nad nami słońcem swej łaski, że dał Ducha swego do serc naszych, który zaświadcza nam, że jesteśmy dziećmi Bożymi i woła w nas: Abba — Ojcze — Rzym. 8, 15.16.

Jezus posiadał najwyższe pojmowanie Boga, jakie kiedykolwiek istniało w łonie ludzkości. Bóg, pojmowany bezpośrednio jako Ojciec — oto cała teologia Jezusa (Renan „Życie Jezusa" — przekład Krasnowolskiego). W skład pojęcia ojcostwa Bożego w ewangelicznym zwiastowaniu Jezusa wchodzą, jako zasadnicze, elementy dobroci i kierownictwa życiem całej przyrody. Miłość Boga - Ojca objawia się w życiu świata i ludzkości, pojedyńczych tworów przyrody i poszczególnego człowieka. Wszystko, co człowieka otacza w naturze i w życiu, świadczy o Boskiej przezorności i trosce, ojcowskiej opiece i łasce. Krasa kwiatów polnych, beztroska ptaków, słońce, które przyświeca dobrym i złym, deszcz, który użyźnia glebę sprawiedliwych i niesprawiedliwych, cały ten piękny świat, w którym żyjemy, całe życie ludzkie, którym się radujemy,

wskazują na opiekę, błogosławieństwo i dobroć Ojca naszego w niebiesiech. Nad ptactwem, szybującym pod niebem i nad roślinnością, kiełkującą na ziemi, czuwa „oko Opatrzności". Nawet najtańszy ptak, wróbel, nie spadnie z dachu bez woli Ojca niebiańskiego, a najskromniejsze kwiaty, lilie, posiadają dzięki łasce Boga wspanialszą chwałę, niż bogaty, sławny i potężny król Salomon. Ale wyjątkową opieką i miłością otacza Bóg człowieka. Wszystkie włosy na jego głowie są policzone. I nic dziwnego. Skoro Bóg troszczy się o egzystencję i pokarm dla ptaków i lilij, to tym bardziej opiekować się będzie ludźmi, którzy pod względem wartości i znaczenia przewyższają ptaków i roślinność. Ojciec niebiański pamięta o człowieku, o jego potrzebach, uwalnia go od cierpień ciała i duszy, utrzymuje przy życiu, obdarza wzrostem, a przede wszystkim powołuje do swego królestwa i przebacza winy, odpuszcza grzechy. Dobroć Boga - Ojca posuwa się tak daleko, że odpuszcza nawet największy grzech — Mat. 18, 27, poszukuje grzesznika, wzywa do poprawy, powrotu pod strzechę ojczystego domu, a w razie stwierdzenia chociażby najlżejszych objawów dobrej woli ze strony grzesznika, przytula go do serca jak ojciec z podobieństwa marnotrawnego syna, przywraca mu godność synowską, przyjmuje do swego królestwa i wymierza nagrodę łaski. Mat. 18, 12—14 Łuk. 15. Mat. 20, 1—16.

Tylko że ojcowska dobroć Boga nie pociąga za sobą pobłażliwości dla czynów człowieka i nie uprawnia do samolubnego trybu życia. Bóg jest Ojcem, ale jak łącznie z drugą połową wstępnego wezwania zaznaczyliśmy, jest również władcą i panem świata, któremu nadaje kierunek, a zwłaszcza obdarzonym wolną wolą ludziom, którym stawia przykazania, żąda od nich wypełnienia swej świętej woli, etycznego postępowania, doskonałości, podobnej do doskonałości Ojca w niebiesiech. I na tej drodze doskonałości, wytkniętej przez Boga, powinien człowiek przy natężeniu i nakładzie uległej, dobrej woli zmierzać do krainy wieczności. Z wstępnego wezwania, szczególnie, drugiej jego połowy, oprócz momentów pokory, ufności i miłości wyczuwamy łącznie z apostołem Pawłem 2 Kor. 5 Filip. 3, 20 oraz Augustynem [86]) zew z wy-

żyn i zaszczepioną w dusze nasze nutę tęsknoty do niebiańskiej ojczyzny. Dziecię zdąża tam, gdzie przebywa ojciec jego. Uczeń Jezusa, czując tęsknotę do niebiańskiej ojczyzny, usiłuje przez życie w myśl objawionej woli Bożej okazać się godnym tej zaszczytnej nazwy dziecięcia Bożego i obywatela królestwa niebiańskiego w jednej osobie. Gdyby chodziło o definicję pojęcia ojcostwa Bożego w możliwie najkrótszej i najprostszej formie, to trudno było by to uczynić trafniej od reformatora Lutra, który w swoim „Małym Katechiźmie" właśnie w związku z wyjaśnieniem wstępu do Modlitwy Pańskiej w następujący sposób określa dziecięctwo Boże: „Bóg chce nas tym zachęcić, abyśmy uwierzyli, iż jest prawdziwym Ojcem naszym, a my prawdziwymi dziećmi Jego, żebyśmy śmiele i z wszelką ufnością prosili Go, jak dobre dziatki kochającego ojca". Zresztą, „któż zdoła wypowiedzieć wszystko, co w tym pojęciu się zawiera. Kiedyśmy doszli do przekonania, że Bóg jest Ojcem naszym... zajaśniał cały świat w zupełnie innym świetle... posiedliśmy zrozumienie sensu życia..., uczucie pewności, że Opatrzność Boża czuwa nad nami... błogosławieństwo i urok wieczności... Ojcze niebiański! Tak śpiewamy, gdyż mamy niebo na ziemi. To wszystko staje się naszym udziałem, gdy stoimy przed Bogiem i spoglądamy w Jego ojcowskie oczy, otoczeni i unoszeni Jego nieskończoną łaską, szczęśliwi w atmosferze Jego miłości, w pełnym przeczuciu chwały i w prądzie życia, które z Niego wychodzi i do celu ludzkości zdąża... Ale tylko Chrystus umożliwia zbliżenie do Boga i zwrócenie się doń jako Ojca swego. Dopiero poznanie Chrystusa umożliwia wejrzenie w serce naszego Ojca w niebiesiech... a zatem ukazuje nam wszystko w słonecznym blasku i niebiańskiej jasności" [87]). Takie jest zgrubsza skreślone pojęcie ojcostwa Bożego w ewangelii Jezusa. Tak Jezus o Bogu nauczał i do takiego zrozumienia i odczucia Boga - Ojca prowadził. Całe postępowanie Jezusa świadczy o tym, że czuł się zależnym od Boga, że odbywał swą ziemską pielgrzymkę pod znakiem dziecięcej ufności w Opatrzność Bożą. Na tym właśnie polegała potęga ufności, heroizm wiary Jezusa, że zachował Bogu posłuszeństwo i wierność do końca doczesnego życia, że zawsze zwracał się do Niego jak do Ojca, cho-

ciąż wola Boga była niejednokrotnie z p. w. logiki człowieka nieuzasadniona, a kierownictwo i rządy Boga często tajemnicze i niezrozumiałe, surowe i groźne. W okresach dotkliwych rozczarowań i bolesnych doświadczeń, w chwilach mrocznych, kiedy zrządzenie Boga wydawało się niepojęte, Jezus zwracał się do Boga i Jemu dziękował: Wysławiam Cię, Ojcze, Panie nieba i ziemi, iż zakryłeś to przed mądrymi i uczonymi, a objawiłeś maluczkim. Tak, Ojcze, bo tak Ci się spodobało! Mat. 11, 25—26. Łuk. 10, 21—22. Nawet pod koniec ziemskiego życia w tragicznym okresie pasji, podczas walki duchowej w Getsemane, pod brzemieniem krzyża, w drodze do wzgórza Golgoty, kiedy przewrotna wola złych ludzi była aż nadto widoczna na każdym kroku, Jezus widział i stwierdzał kierownictwo oraz wolę Boga, co swój najdobitniejszy wyraz znalazło w dziecięcej, ufnej i kornej modlitwie: „Ojcze, bądź wola Twoja". Mat. 26, 39. Mrk. 14, 36. Łuk. 22, 42.

Dawniej sądzono, że dopiero Jezus nazwał Boga — Ojcem. Tego zdania był również racjonalizm [88]). Obecnie wiemy, że mniemanie to było mylne. Już przed Jezusem nazywano Boga-Ojcem, mówiono o Nim jako Ojcu wszelkich istot żyjących i zwracano się doń w modlitwie jak dziecię z prośbą do ojca swego. Najczęściej wspominają o Bogu-Ojcu religie: Starego Testamentu i żydostwa, Greków i stoicyzmu. Można przytoczyć cały szereg wersetów z odnośnych dokumentów literatury religijnej, które świadczą o Bożej Opatrzności, ojcowskiej opiece, troskliwości i dobroci [89]). Ale z tego jeszcze nie wynika, że Jezus myśl religijną o ojcostwie Boga przejął z tradycji ustnej czy piśmiennej wyżej wspomnianych religij. Łączność z religią Greków czy filozofią Stoików jest wykluczona, poza tym, jak to niżej zostanie jeszcze dokładniej wykazane, pogląd na Boga w ewangelii Jezusa różni się zasadniczo od pojęcia Boga u Greków i Stoików, a jeśli chodzi o Stary Testament i żydostwo, to należy stwierdzić, że Jezus, wychowany w atmosferze pobożności żydowskiej, operował pojęciami i wyrażeniami zakonu, proroków i współczesnego Mu żydostwa, przejął tradycyjne pojęcie o Bogu-Ojcu, ale je przekształcił, odnowił, a przede wszystkim uduchowił i ożywił tak, iż myśl religijną Jezusa o Bogu-Ojcu nale-

ży uważać za myśl oryginalną, nową. Na czym polega zasadnicza różnica, jakiego charakteru jest nowa myśl Jezusa o Bogu, to uwydatni się przy porównaniu tej myśli z poglądem starotestamentowo-żydowskim i grecko-stoickim.

W teologii starotestamentowo-żydowskiej — łączymy obie teologie, ponieważ żydowska tkwi swymi korzeniami w starotestamentowej i stanowi jej dalszy, konsekwentny, historyczny etap procesu rozwojowego — Bóg uchodził za ojca ludu izraelskiego, króla, wreszcie poszczególnego, sprawiedliwego Żyda. Ojcostwo Boga w stosunku do poszczególnego Żyda podkreśla dobitnie dopiero literatura rabiniczna, a przedtem mniej znacząco — apokryficzna[90]). Sprawiedliwi Żydzi uważali się za prawdziwy Izrael, za synów Bożych, za spadkobierców obietnic Bożych. Bóg był przede wszystkim ich Ojcem. Według żydowskiej teorii w skład pojęcia synostwa Bożego wchodził, jako jeden z podstawowych, element przynależności do ludu względnie zboru żydowskiego. Droga do Boga-Ojca prowadziła poprzez lud względnie zbór. Tylko ten mógł nazwać Boga-Ojcem, kto czuł się członkiem wybranego ludu żydowskiego. Z ewangelii Jezusa ten moment zależności od zboru czy ludu jest wyeliminowany. Pomiędzy Bogiem-Ojcem, a człowiekiem-dziecięciem nie ma żadnych ogniw pośredniczących. W teologii żydostwa, szczególnie w apokaliptyce żydowskiej, Bóg jest wyniesiony ponad świat i ludzi, znajduje się w bezkresnej dali, a z ludźmi komunikuje się przez aniołów, duchów, przez literę tradycyjnych, uświęconych ksiąg; w ewangelii Jezusa Bóg jest też wielki, jest wszechmocny, w całkowitej swej chwale i potędze objawi się dopiero w przyszłości, ale już obecnie jest ludziom bliski, przemawia do nich z przyrody, z życia, komunikuje się z nimi bezpośrednio, otacza ich opieką, darzy łaską, odnosi się do nich jak ziemski ojciec do swych dzieci. Bóg jest ojcem wszystkich ludzi. Ze wschodu i z zachodu przybędą wierzący, wejdą do królestwa Bożego i zgromadzą się pod sztandarem łaski Ojca niebiańskiego. Każdy może zostać synem Boga. Każdy może zwrócić się w modlitwie do Boga Mat. 7, 7—11, a Bóg, który troszczy się o lilie i ptaki, tym bardziej

będzie pamiętał o potrzebach ludzi i to wszystkich ludzi, żyjących pod niebem. Mat. 6, 26.32.

Należy jeszcze przeprowadzić analogię pomiędzy ojcostwem Boga w ewangelii Jezusa, a tymże ojcostwem w religii Greków i w filozofii Stoików. Grecy nazywali najwyższego boga, Zeusa, „ojcem bogów i ludzi”. Jak widać, w samym określeniu przebija wielobóstwo, co religia Jezusa i teologia Żydów wyklucza, poza tym, wiadomo nam, że antropomorfizacja bóstw, nie wyłączając Zeusa, poczyniła takie postępy, że stracono dlań wszelki pietyzm. Bóstwo zostało zniżone do roli człowieka. Jezus ciągle podkreślał moment autorytetu boskiego „numen”, to, co Boga wynosi ponad świat i człowieka, co napawa bojaźnią i wzbudza cześć.

W dawnym Stoicyźmie okolicznościowo określano Boga-Ojcem, u późniejszych Stoików pojęcie ojcostwa Bożego jest już skrystalizowane i stanowi właściwie wyraz ich pobożności. Bóg-Ojciec według teorii Stoików jest twórczą zasadą natury, elementem kosmicznym, łączącym wszystkie twory natury w jedną całość, w kosmos, a człowiek jako składowa cząstka tej całości, kosmosu, jest „eo ipso” synem boga. Dziecięctwo boże przysługuje człowiekowi z racji przynależności do natury i łączności z kosmosem. Bóg-Ojciec w ewangelii Jezusa jest stwórcą wszechświata, stoi w nim, ale i ponad nim, rozciąga opiekę nad światem i ludzkością, jest żywą, wszechmocną osobowością, która swą łaskawą wolą utrzymuje przy życiu wszystko, co istnieje, która swą błogosławioną wolę objawia i domaga się jej realizacji, która czuwa nad całością i troszczy się o każdy szczegół, która zna nasze potrzeby i przychyla się do naszych błagalnych, dziecięcych próśb.

Bóg jest miłującym Ojcem, człowiek winien być wdzięcznym dziecięciem.

Ta prawda o Bogu-Ojcu przekonała człowieka, opanowała jego serce, podbiła świat.

Pierwsza prośba — Mat. 6, 9 c.

Święć się imię Twoje.

Po wstępnym, krótkim, ale treściwym wezwaniu następują niemniej krótkie i treściwe prośby. Każda z nich może uchodzić za oddzielną, głęboką modlitwę. Jest ich siedem. Kościoły: Rzymsko-Katolicki i Ewangelicko-Augsburski wślad za Augustynem liczą siedem próśb. Kościół Ewangelicko-Reformowany, idąc za Orygenesem i Chryzostomem, liczy tylko 6 próśb, gdyż łączy dwie ostatnie w jedną. Mniejsza o liczbę; zwracamy na nią uwagę tylko mimochodem. Idzie głównie o zasadniczą rzecz: o modlitewną treść próśb, a ta jest utrzymana przez chrześcijaństwo wszystkich wyznań. Prośby, jak już zaznaczyliśmy wyżej, dzielimy na dwie połowy, połączone środkową, czwartą prośbą. Pierwsza połowa obejmuje początkowe trzy prośby i ma na widoku chwałę Bożą; druga połowa zawiera ostatnie trzy prośby i ma na celu dobro duchowe człowieka. Środkowa prośba, czwarta, błaga o zachowanie doczesnej egzystencji.

Jezus poprzedza Ojczenasz prośbami, które mają wyjednać u Boga objawienie Jego wielkości i chwały. Czyni to z premedytacją. Na pierwszym planie autorytet Boży, Jego chwała, królestwo i wola. Dopiero na następnym miejscu może znaleźć się człowiek ze swymi potrzebami i dążeniami. Sprawy i dążenia ludzkie są drobne, wprost nieznaczne w porównaniu z wszechstronnością, wielkością i świętością wiekuistych celów Bożych. Dlatego w modlitwach ludzkich, modlitwach prawdziwych, w których ujawnia się żar religijności i potęga wiary — jak tego dał nam Jezus przykład w omawianej właśnie Modlitwie Pańskiej i w modlitwie w Getsemane: Ojcze wszystko jest dla Ciebie możliwe — przede

wszystkim znajduje wyraz pragnienie uwielbienia imienia Bożego, realizacji Jego świętej woli, a dopiero na tym tle, w następnym stadium, dochodzą do głosu życzenia i potrzeby człowieka. Tak wygląda zgrubsza nakreślona struktura i symetria Modlitwy Pańskiej. Teraz przejdźmy do kolejnego rozpatrzenia poszczególnych próśb.

Pierwsza prośba: święć się imię Twoje — ἁγιασθήτω τὸ ὄνομα σου.

Polskie tłumaczenie dobrze oddaje właściwy sens, istotne znaczenie pierwszej prośby, która jest nietyle prośbą, co poleceniem, graniczącym z rozkazem, zobowiązaniem do uświęcania imienia Bożego, na co też zupełnie wyraźnie wskazuje czasownikowa forma Imp. Aor. Pass.: niech święci się imię Twoje, niech będzie uświęcone imię Twoje, święć się imię Twoje.

Przed przystąpieniem do egzegezy pierwszej prośby należy określić — oczywiście, w miarę możności — treść pojęciową rzeczownika: τὸ ὄνομα — imię i czasownika: ἁγιάζειν — święcić, w formie pasywnej: ἁγιάζεσθαι. Najpierw rzeczownika: τὸ ὄνομα — imię. Wiara w znaczenie i moc imienia sięga swymi korzeniami w odległe, zamierzchłe czasy. Historia religii i kultury poucza nas o tym, że w imieniu upatrywano coś więcej, niż nazwę w dzisiejszym tego wyrazu znaczeniu; w imieniu widziano — skoro chodzi o pozytywne określenie — coś rzeczywistego, konkretnego, jakąś realną treść, objawienie życiowej mocy i twórczego działania. Na tej samej linii pojmowania imienia znajduje się ideologia Starego Testamentu i żydostwa. Imię — szem aram. szema — w starotestamentowo-żydowskiej kulturze oznacza istniejącą, aktywną rzeczywistość, streszcza w sobie istotę danej osobowości i skupia własności oraz moce, które cechują określaną istotę. Imię Boże — haszem — w religii izraelskiej określa osobowość Jahwy pod względem statycznym i dynamicznym. Pod swym imieniem znany i czczony jest Bóg w gronie wierzących; w imieniu swym mieszka wśród wyznawców, w imieniu swym działa w historii wybranego ludu i dziejach całego świata. Imię Boże jest formą objawienia Boga, wyrazem istoty, zastępcą Jego na ziemi. Znając imię Boga, znało się samego Boga; wzywając i posługując się imieniem Boga, wzywało się i posługiwało samym Bogiem. Żydostwo nadawało imieniu to

samo znaczenie. Szczególnym pietyzmem otaczało imię Jahwy. Imię to wymieniano tylko w wyjątkowych okolicznościach, na ogół posługiwano się zastępczymi nazwami, między innymi, określeniem: imię — haszem, szema — co wskazywało na imię ponad wszystkie inne imiona, na imię Boga samego. Słysząc dźwięk „imię" uświadamiano sobie Jahwę w Jego stosunku do świata i ludzkości, w Jego wyniosłości oraz dobroci, wszechmocy oraz miłości, zwłaszcza wyniosłości i wielkości. Imię Boże jest φρικτόν; na sam jego dźwięk człowieka ogarnia tajemny dreszcz. Wznosząc hymn na cześć imienia Bożego względnie prośbę o uświęcenie tego imienia, składano hołd samemu Bogu, Jego mądrości, potędze oraz miłości, błagano Go, ażeby uświęcił samego siebie, t. zn. okazał się takim, jakim jest w istocie, w całej swej wyniosłości, wielkości i chwale. Tak pojmował imię Żyd owych czasów; podobnie pojmował je uczeń Jezusa. Żyd, wymieniając imię, miał na myśli Jahwę; uczeń Jezusa, wielbiąc imię, oddawał cześć swemu Ojcu w niebiesiech.

Imię to w myśl pierwszej prośby powinno święcić się. Co znaczy: święcić się — ἁγιάζεσθαι? Czasownik ἁγιάζειν stanowi prawie wyłączną własność biblijnego piśmiennictwa. Wprawdzie spotykamy to słowo w nieco odmiennej formie także w liturgii Mitry i w zbiorze pism hermetycznych [91]), ale niezbyt często, tak iż, ustalając znaczenie ἁγιάζειν, uważamy za wskazane ograniczyć się do uwzględnienia wyłącznie ksiąg biblijnych. Zresztą, księgi biblijne zawierają dostateczny materiał i dostarczają tyle danych, że określenie treści pojęciowej wzmiankowanego czasownika jest w zupełności umożliwione. Septuaginta oddaje przez ἁγιάζειν pień hebrajskiego „kdsz", które określa czynność rytualną, znaczy: święcić, poświęcać, uświęcać i kwalifikuje pewne osoby bądź przedmioty jako środki względnie narzędzia religijnego kultu. Podmiot aktu poświęcania jest, z bardzo nielicznymi wyjątkami [92]), zawsze charakteru osobowego: Bóg albo powołany i upoważniony przez Boga wódz, sędzia czy naród. „Objektem uświęcania jest bardzo rzadko Bóg, przy czym, idzie wyłącznie o uznanie tego, czym Bóg w swej istocie już jest. Przeważnie występują jako obiekt: kapłani,

lud, święte miejsca i naczynia. One są aktem poświęcenia odseparowane od tego, co sprofanowane, i włączone w obręb świętości. Splugawienie świętości nie podpada pod orzeczenie sądu światowego, lecz sądu Bożego, który, na ogół, opiewa na karę śmierci" [93]). Co się tyczy Nowego Testamentu, to z trzech ewangelij synoptycznych, które stanowią miarodajną podstawę orientacyjną w ustalaniu znaczenia omawianego czasownika, tylko ewangelia Mateusza posługuje się ἁγιάζειν i tylko trzykrotnie, przy czym w jednym miejscu paralelnie z ewangelią Łukasza 11,2. Mat. 6,9. 23, 17.19. Musimy skoncentrować naszą uwagę przede wszystkim na pierwszej prośbie z Mat. 6,9 : ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου. Dwa ostatnio przytoczone wersety z Mat. 23, 17.19 są zrozumiałe w świetle staro-testamentowej teologii. Pierwszy werset łącznie z paralelnym ewangelii Łukasza eliminuje rytualny element z pojęciowej treści uświęcania. Akt uświęcania odbywa się na drodze religijno - etycznej. W modlitwie objawia się świętość imienia Bożego t. zn. Boga. Zresztą, i według pozostałych dwu wierszy: siedemnastego i dziewiętnastego rozdziału 23 wszelka akcja poświęcająca wychodzi tylko od Boga, bo jeżeli nawet jest powiedziane na pierwszym miejscu, że przybytek uświęca złota, a na drugim, że ołtarz uświęca ofiarę, to jak z następnych wierszy widać, uświęcająca moc płynie wyłącznie z źródła świętości Bożej. Stary Testament często wspomina o święceniu imienia Bożego — kiddusz haszszem. Niemniej często literatura żydowska w czasach przed i pochrześcijańskich. Nowy Testament czyni to rzadziej, ale z założenia świętości imienia Bożego wychodzi [94]). Nie zamierzamy roztrząsać kwestii ewentualnej zależności Jezusa od teologii Starego Testamentu względnie żydostwa, ponieważ ideologia żydowska, na ogół, a jeśli idzie o zagadnienie święcenia imienia, to więcej, niż gdziekolwiek indziej wspiera się na starotestamentowej i stanowi jej dalszy, niezmienny ciąg, poza tym, idea świętości imienia Bożego rodziła się zawsze i wszędzie łącznie z myślą religijną i jest tak dawna, jak ostatnia, a więc trudno mówić o jakiejkolwiek genealogii. Może największą analogię pod względem formy, a nawet treści, do pierwszej prośby Ojczenasza wykazuje wstępna część synagogalnej,

w aramejskim języku recytowanej modlitwy Kaddisz, którą liturg inaugurował słowami wyznania i wezwania: „Wywyższone i uświęcone niechaj będzie Jego wielkie imię w świecie, który stworzył według swej woli; niechaj ustanowi swoje królestwo w waszych czasach i w czasach całego domu Izraelskiego, rychło i w najbliższym czasie, na to rzeknijcie: amen", po czym zbór odpowiadał: „niechaj będzie pochwalone Jego wielkie imię, wiecznie i po wszystkie wieki" [95]).

Akcja święcenia imienia Bożego odbywa się w myśl teologii Starego Testamentu i żydostwa w dwuch zasadniczych kierunkach: jeden kierunek zmierza od Boga do ludzi, z niebios ku ziemi, drugi natomiast — od człowieka do Boga, z ziemi ku niebiosom. To znaczy, że podmiotem i obiektem święcenia może być zarówno Bóg jak człowiek. Bóg sam święci swe imię, a święci je przez to, że góruje nad światem swą wielkością i mocą, objawia się ludzkości w majestacie chwały i potęgi, odłącza się od wszystkiego, co sprofanowane i powszednie, przede wszystkim, od przyziemnego brudu i grzechu, który zwalcza i usuwa ze świata bądź przez sąd bądź przez łaskę. Można przytoczyć cały szereg wersetów z ksiąg Starego Testamentu i literatury żydostwa na dowód tego, że Bóg stanowi podmiot i na zobrazowanie sposobu uświęcania swego imienia. Ograniczymy się jedynie do zacytowania najbardziej charakterystycznych. „Ale Pan Zastępów wywyższony będzie, a Bóg święty ukaże się świętym w sprawiedliwości" — Izaj. 5, 16. „Sam dla siebie, dla siebie to uczynię; bo jakożby miało być splugawione imię moje? Zaiste, chwały mojej nie dam innemu". Izaj. 48, 11. „Tak mówi Pan: otom ja przeciwko tobie, o Sydonie! a będę uwielbiony wpośród ciebie; i dowiedzą się, żem Ja Pan, gdy nad nim sądy wykonam, i w nim poświęcony będę" — Ezech. 28, 22. „Abym poświęcił wielkie imię moje, które było splugawione między narodami, któreście wy zmazali w pośrodku ich; i dowiedzą się narody, żem Ja Pan, mówi panujący, gdy poświęcony będę w was przed oczyma ich" — Ezech. 36, 23. „A imię świętobliwości mojej oznajmię w pośrodku ludu mego izraelskiego, i nie dopuszczę więcej zmazać imienia świętobliwości mojej; i dowie-

dzą się narody, żem Ja Pan, święty w Izraelu" — Ezech. 39, 7. „Zlituj się nad nami, o Panie... podnieś rękę Twoją... jak ongi okazałeś się przed ich oczyma jako święty, tak okaż się w oczach naszych jako mocarz!" Syrach. 33, 4 (= 36, 4). „Uświęć imię swe ze względu na tych, którzy święcą imię Twoje" — Tanna Elij 21 [96]). „Tak mówi Pan, Jahwe: nie ze względu na was to czynię, ludu Izraela, lecz ze względu na swe święte imię... chcę właśnie moje wielkie imię uświęcić, które wpośród narodów było splugawione... ażeby ludy poznały, żem Ja Jahwe... gdy okażę się w oczach ich świętym" — Rabi Eliezer Wielki (około r. 100) [97]).

Ale nie tylko Bóg uświęca. Podmiotem poświęcenia może być również człowiek. Ciągle słyszymy napomnienia z ksiąg Starego Testamentu i literatury rabinicznej do święcenia imienia Bożego. Przede wszystkim są do tego powołani i zobowiązani Izraelici. Bóg wybrał z grona narodów lud Izraelski i polecił mu święcić imię swoje. To polecenie wyraziło się w objawach łaski Bożej o tyle, że Bóg wybrał spośród wielu narodów właśnie Izraelitów i im powierzył zakon, objawioną przez się wolę, skonkretyzowaną w przykazaniach, które miały na celu regulowanie życia religijno-zborowego i społeczno-politycznego specjalnie ubłogosławionego ludu. Szczególny nacisk był położony na obowiązek przestrzegania i spełniania poszczególnych przykazań, zwłaszcza w diasporze. Wybrany lud żydowski winien był skrupulatnie wystrzegać się zawsze i wszędzie, a zwłaszcza w środowisku nieżydowskim, wszystkiego, cokolwiek mogło naruszyć cześć i chwałę Jahwy, był obowiązany do święcenia Boga oraz Jego imienia w myśli, słowie oraz czynnym, praktycznym życiu. Święcenie imienia Bożego polegało na posłuszeństwie wobec objawionej woli Bożej, a profanacja świętości tego imienia — na jawnym bądź ukrytym, ale rozmyślnym łamaniu przykazań Bożych. Najdobitniejszym dowodem święcenia imienia Bożego jest wyrażona i w czyn wprowadzona gotowość poniesienia męczeńskiej śmierci za odziedziczony zakon, za wiarę ojców. Jeśli chodzi o wersety z ksiąg Starego Testamentu i literatury rabinicznej, które mają dowieść, że podmiotem święcenia jest również człowiek, to jak poprzednio, tak i tutaj ograniczymy się do przyto-

czenia tylko niektórych. „Jam Pan, nie plugawcie imienia mego świętego, abym był poświęcony w pośrodku synów izraelskich..." Lev. 22,31.32. „I rzekł Pan do Mojżesza i do Aarona: dlatego, żeście mi nie wierzyli, abyście mię poświęcili przed oczyma synów izraelskich, przeto nie wprowadzicie zgromadzenia tego do ziemi, którąm im dał" — Num. 20, 12. „Przeto żeście byli odpornymi słowu mojemu... i nie poświęciliście mię..." Num. 27, 14. „Pana zastępów samego poświęcajcie, a On niech będzie bojaźnią waszą..." Izaj. 8, 13. „Przetoż tak mówi o domu Jakubowym Pan, który odkupił Abrahama: już dalej nie będzie zawstydzony Jakub, ani więcej twarz jego zblednie. Albowiem gdy ujrzy synów swoich, dzieło rąk moich, w pośrodku siebie, poświęcających imię moje, tedy będą poświęcać Świętego Jakubowego, a Boga Izraelskiego bać się będą" Izaj. 29, 22.23. „Kiedy Izrael wracał z Egiptu... stał się Juda poświęceniem jego, Izrael panowaniem jego — Ps. 114, 1.2. Rzekł do nich Święty — niechaj będzie pochwalony — kto imię moje uświęcił nad morzem, niechaj przyjdzie i panuje nad Izraelem" R. Tarphon (ok. r. 130). „Czyniąc wolę moją, uświęcacie moje wielkie imię" — Targ. Mal. I, 11. „Izraelici, czyniąc wolę Bożą, wywyższają Jego imię w świecie" — R. Szymon b. Eleazara (r. 200). „Wtedy powie Bóg do narodów świata: dlaczego zabijaliście sprawiedliwych, np. R. Chanina b. Teradiona i wszystkich, którzy święcili moje imię?" R. Abbahu (r. 300). Profanację imienia Bożego kwalifikowano jako grzech. Jedni uważali profanację za grzech jeszcze cięższy, niż bałwochwalstwo, drudzy w ogóle za grzech niewybaczalny, jeszcze inni za grzech, który może być zgładzony jedynie śmiercią. „Uważamy, że Bóg wybacza bałwochwalstwo, ale nie wybacza profanacji swego imienia" — L. v. R. 22. „Pięć rodzajów grzechu nie dostępuje przebaczenia: kto często pokutuje, ale nie poprawia się, kto dużo grzeszy, kto grzeszy wśród pobożnego ludu, kto grzeszy, ażeby mieć potem możność pokuty i kto jest obarczony winą profanacji Bożego imienia" Aboth. R. N. 39 [98]).

Pierwsza prośba Modlitwy Pańskiej wskazuje w dziedzinie święcenia imienia Bożego ten sam kierunek, co starotestamentowo-

żydowska teologia. Bóg jest podmiotem i jednocześnie obiektem uświęcania swego imienia. Obiektem jest również dla człowieka, który w takim razie stanowi podmiot. Imię Boże uświęca sam Bóg. Święci je również człowiek. O poświęcającej akcji podmiotów pierwsza prośba wyraźnie nie wspomina, chociaż ma ją niezaprzeczalnie na myśli. Tłumaczy to się chyba przebijającą, zwłaszcza w rabiniźmie, tendencją do skracania i ujmowania nauk w możliwie najkrótszej formie. Dzisiaj, chcąc dać wyraz elementom pojęciowym, zawartym w pierwszej prośbie, należałoby ją pod względem formalnym uzupełnić przez podkreślenie uświęcającego działania podmiotów, w manifestacji wielkości Boga i objawach czci ze strony człowieka. Dzięki ewentualnemu uzupełnieniu pierwsza prośba przyjęłaby podwójną formę. Jedna forma wyglądała by następująco: święć się imię Twoje, dzięki Tobie, przez Ciebie. Druga forma podkreślała by zmianę podmiotową i głosiła by: święć się imię Twoje, dzięki nam, przez nas. Najpierw zwrócimy uwagę na pierwszą formę prośby, usiłując określić jej treść pojęciową: święć się imię Twoje, dzięki Tobie, przez Ciebie. To znaczy, że uczeń Jezusa błaga w pierwszej prośbie Modlitwy Pańskiej, ażeby Bóg jako Pan i Ojciec objawił w świecie swą nieograniczoną potęgę i niebiańską chwałę, ażeby okazał się wielkim i świętym, przeprowadził swe górne i zbawienne plany, swe wzniosłe i błogosławione cele, zrealizował swą dobrą wolę, ukarał niesprawiedliwych i bezbożnych, nagrodził, wyniósł i wywyższył bogobojnych i dobroczyńców. Podmiotem święcenia jest Bóg. Subiektywizmu Boga domaga się również wzgląd filologiczny, mianowicie, pasywna forma czasownikowa —ἁγιασθήτω, która wskazuje zupełnie wyraźnie, przynajmniej w ewangelii Mateusza, na Boga, na tego, którego się nie wymienia, ale którego wszyscy znają i którego myśl oraz wolę w świecie stwierdzają. Bóg sam ma uświęcić własne imię, ma okazać w pełni swą wielkość i chwałę. Jak już pośrednio zaznaczyliśmy wyżej, według ideologii Starego Testamentu i żydostwa, w teraźniejszych warunkach doczesnej egzystencji, w obecnym eonie imię Boże jest częstokroć profanowane, może nawet bezczeszczone przez grzeszne zachowanie się wielu spośród prawowiernego,

rdzennego ludu żydowskiego. Mało tego, bo cześć Boża jest naruszona, Jego powaga jest nadszarpnięta wobec całego świata pogańskiego przez smutny los i grzeszne życie rozproszonego w diasporze żydostwa. Tak jest obecnie. Ale ten stan rzeczy ulegnie w przyszłości, w eschatologicznym okresie, zmianie. Bóg wyłączy niesprawiedliwych z grona bogobojnego Izraela, oczyści z brudu grzechu wybrany lud, umocni i ustabilizuje go w uprzywilejowanej pozycji i zadziwi nim wszystkie narody pogańskie, które dotychczas lud Boży lekceważyły, a nawet z wyraźną pogardą doń się odnosiły. Bóg objawi na świecie swą wielkość oraz wszechmoc, zdruzgocze ziemską potęgę dotychczasowych krzywdzicieli i prześladowców Izraela, wyniesie swój lud na wyżyny chwały, a tym samym uświęci swe imię. Ewangelia Jezusa powyżej nakreślonej drogi uświęcania imienia Bożego nie wykazuje. Wprawdzie imię Boże, jak w dawnych czasach, tak i obecnie nie święci się w należytej mierze, w całej pełni, jak być powinno, dlatego też należy błagać Boga, ażeby objawił się w niebiańskim majestacie oraz świętości, ale to objawienie nie jest związane z narodowym czynnikiem wybranego ludu. Bóg zajaśnieje w chwale i świętości swego imienia nad całym światem, wobec całej ludzkości, ale akcja święcenia nie jest podyktowana względami na uprzywilejowaną pozycję ludu żydowskiego. Niezależnie od ludu, bez względu na jego los, Bóg okaże swą wielkość i wszechmoc, opornych swej woli z powierzchni ziemi usunie, władzę swą rozciągnie nad światem, z wyżyn własnego autorytetu i świętości zapanuje w chwale i potędze nad życiem poszczególnego człowieka i wszystkich ludów. To nie znaczy, że lud żydowski został zdegradowany, strącony z piedestału chwały i odsunięty od Jahwy. Bynajmniej. Jezus uznawał, że lud żydowski jako legalny spadkobierca obietnic Bożych, danych Abrahamowi, jest szczególnie ubłogosławiony i znajduje się najbliżej tronu łaski Bożej, ale jednocześnie stwierdzał, że względy narodowe, genealogiczne czy tradycyjno-rytualne nie stanowią kryterium postępowania Boga wobec człowieka i ludów. Ewangelia Jezusa pojmuje Boga jako uosobienie świętej woli. Z poprzednich wywodów, opartych na teologii Starego Testamentu i żydostwa,

wynikało, że święcenie imienia Bożego polegało na realizacji objawionej, świętej woli Bożej. Ten sam czynnik woli Bożej przebija również w pierwszej prośbie i stanowi, co prawda, nie jedyny, ale podstawowy element akcji, uświęcającej imię Boże. Rekapitulując, ustalamy, że święcenie imienia Bożego według ewangelii Jezusa odbywa się zgodnie, zresztą, z ideologią Starego Testamentu i żydostwa, przede wszystkim na drodze realizacji woli Boga, Jego planów i celów, przy czym podmiotem działania jest Bóg.

Ale pojęcie świętości imienia Bożego wykazywało by poważną lukę, gdybyśmy nie zwrócili uwagi na jeden jeszcze zasadniczy element w omawianym pojęciu, mianowicie, na wielkość i wyniosłość Boga ponad światem i ludźmi, na Jego transcendencję. Bóg jest niedostępny i niepojęty, wielki i wyniosły, jest czymś zupełnie innym, niż wszystko, co przyziemne i światowe, w bezkresnej dali, w nieprzemijającej chwale i nieograniczonej potędze przewodzi światu i ludzkości. Człowiek posiada poczucie oddalenia, wyniosłości oraz majestatu Boga i tylko z świętą bojaźnią i pokorą w duszy, ze słowami najgłębszej czci staje przed swoim stwórcą i władcą. Rudolfowi Otto [99]) ma teologia do zawdzięczenia mistrzowskie określenie i zobrazowanie pojęcia świętości Boga, świętości Jego imienia i działania. Pierwsze trzy prośby nie ściągają Boga ku nam, lecz żądają czystego wzlotu ku Niemu i wskazują pewien dystans, oddzielający nas od Niego. Nic nie jest bardziej obce Modlitwie Pańskiej, niż panteistyczne utożsamianie Boga i człowieka, niż samoubóstwienie i monistyczna deifikacja natury. A pierwsza prośba nie prowadzi bratniej społeczności ludzi, która chce zbliżyć się do wspólnego Ojca, w poufny kontakt z Bogiem miłości, lecz wywołuje pokorę i przenosi w niebiańską sferę; osoba Boga ma być święcona t. zn. w swej jedynej wyniosłości odczuta i pomyślana. To stanowi również warunek wszelkiej chrześcijańskiej modlitwy. Czyż bojaźń pańska, korna pozycja celnika, który stał zdala, i nie mógł swego oka podnieść do nieba, nie jest zdrowym początkiem wszelkiego ustosunkowania się do Boga? Tak rozpoczyna się też — Izaj. 6 — pochwalna pieśń Serafów przed tronem Boga: święty, święty, święty jest Pan zastępów. Słuszne jest spostrzeżenie J. Weissa[100]),

że pierwsza prośba nie jest właściwie prośbą, lecz życzeniem, czymś w rodzaju samoupomnienia bądź ślubowania: pragniemy Ci w całym naszym życiu, w naszych przeżyciach, doznaniach i cierpieniach zapewnić należne stanowisko oraz władzę nad nami [101]).

Oprócz kierunku, już wyżej określonego, od Boga do ludzi, z niebios ku ziemi, zaobserwowaliśmy istnienie odwrotnego kierunku, od ludzi do Boga, z ziemi ku niebiosom. Podmiotem święcenia swego imienia jest nie tylko Bóg. Może, a właściwie, powinien nim być również człowiek. W tym przypadku, idąc śladem starotestamentowo-żydowskiej myśli teologicznej, należało by treść pierwszej prośby wyrazić w następujący sposób: „jestem zdecydowany i gotów, w myślach, słowach i czynach, a jeśli zajdzie tego potrzeba, nawet jako męczennik, uczcić Twe imię i okazać się godnym Twego wyboru i Twej ojcowskiej łaski oraz miłości” [102]). Prof. Procksch [103]), zastanawiając się nad podmiotem święcenia imienia Bożego, stawia tezę, że w pierwszej prośbie „podmiotem jest jedynie i wyłącznie Bóg, nie człowiek. To wynika też z analogii z następnymi prośbami. Imię Boże nie święci się przez ludzi tak samo jak Jego królestwo dzięki nim nie przychodzi ani Jego wola przez nich się nie dzieje”. Teza Prockscha jest zbyt pochopnie postawiona. Argument, zaczerpnięty z przesłanek analogii, nie przekonywa. Wprawdzie królestwo Boże przychodzi na skutek jednostronnej woli Boga, ale warunkiem wejścia doń ze strony człowieka jest należyte, religijno-etyczne przygotowanie, w skład którego wchodzi pokuta i powzięta decyzja spełniania woli Bożej. Co się tyczy trzeciej prośby, to błaga ona o realizację woli Bożej, co, niewątpliwie, bez postanowienia i łaski Boga jako podmiotu konkretnych form nie przyjmie, ale wiemy też o tym, że całe kazanie na górze, więcej, bo cała ewangelia Jezusa odwołuje się do woli człowieka, stawia go wobec konieczności powzięcia decyzji, żąda odeń zastosowania się do przykazań względnie przeciwstawienia się nim, słowem, wola Boża, wykonywana bez przeszkód, niejako automatycznie, w niebie, ma realizować się również za pośrednictwem ludzi na ziemi. To samo można powiedzieć o pierwszej prośbie. Można to powiedzieć słowami reformatora Lutra z 3 części „Małego kate-

chizmu": imię Boże jest wprawdzie samo przez się święte, ale prosimy w tej modlitwie, żeby się i wśród nas święciło. Podmiotem święcenia jest Bóg, ale z tego bynajmniej nie wynika, że podmiotowość człowieka jest wykluczona. Człowiek może i to chyba najczęściej przez spełnianie Boskich przykazań przyczyniać się do święcenia imienia Bożego. Pierwsza prośba zawiera myśl o podmiotowym, uświęcającym działaniu człowieka. Człowiek, najwyższy twór przyrody, dostraja swój górny głos do ogólnego chóru nieba i ziemi, organicznej i nieorganicznej natury, i wznosi wespół z nimi odwieczny hymn na cześć Boga, wielbi Jego dobroć, podziwia potęgę i chwałę, święci imię. Naturalnie, że w codziennym, praktycznym życiu święcenie imienia Bożego, jak już podkreśliliśmy wyżej, objawia się w ten sposób, że ludzie uznają nad sobą istnienie oraz władzę Boga jako swego jedynego pana, przyjmują do wiadomości i zastosowania Jego przykazania, spełniają sumiennie i z poświęceniem obowiązki wobec Boga oraz bliźnich i zdążają na drodze chętnej realizacji woli Boga do wytkniętych przezeń celów. Należy zwrócić uwagę na to, że chodzi o niewymuszone, chętne spełnianie woli Bożej. Człowiek jest rozumną, wolną istotą. Ewangelia Jezusa odwołuje się do jego rozsądku, uczucia i woli. Człowiek uznaje rację rozumowych przesłanek, znacznie częściej odczuwa nieodpartą siłę uczuciowo-woluntarystycznych motywów i w przekonaniu bezwzględnej słuszności postawionych żądań Boga, powodowany wewnętrzną siłą i absolutną wartością poznanej prawdy Bożej, realizuje w pełni świadomości i w poczuciu dobrych chęci objawioną wolę Bożą, skonkretyzowaną w przykazaniach, a zatem święci imię swego Ojca i Pana. Jezus w swym kazaniu, niemal bezpośrednio po błogosławieństwach — Mat. 5, 16 — domaga się od swoich uczniów, ażeby promieniowali światłem swych dusz wobec ludzi, którzy widząc ich dobre czyny, będą chwalili Ojca, który jest w niebiesiech. Dobre czyny ludzkie powodują chwałę i cześć względem Boga. Uczniowie przez swe czyny, a postronni na widok tych czynów święcą imię Boże. Świętość imienia Bożego gruntuje się na podstawie religijno-etycznej. Religijny geniusz tej miary, co Luter, z łatwością tę podstawę dojrzał, bo zu-

pełnie wyraźnie podkreślił w uświęcaniu imienia Bożego istnienie czynnika etycznego, kiedy w wyjaśnieniu pierwszej prośby swego „Małego katechizmu” na pytanie: jak to się dzieje? — udzielił następującej odpowiedzi: gdy słowo Boże czysto i wiernie bywa nauczane, a my też święcie, jako dzieci, według niego żyjemy; do czego nam dopomóż, kochany Ojcze w niebiesiech. Kto zaś inaczej naucza i żyje, aniżeli słowo Boże uczy, ten znieważa wśród nas imię Boże; od czego zachowaj nas, Ojcze niebiański.

Nie tylko pierwsza prośba, ale i obie następne — jeśli wolno analityczną myślą sięgnąć naprzód — domagają się natężenia woli ze strony człowieka, etycznego działania w myśl przykazań Boga. Bóg święci swe imię, inauguruje swe królestwo, realizuje swą wolę, ale i człowiek — oczywiście, z zachowaniem indywidualnej samodzielności — dobrowolnie i chętnie, słowem, myślą i czynem uwielbia imię Boga, przygotowuje się do Jego królestwa, spełnia Jego wolę.

Reasumując w kilku słowach dotychczasowe rozważania na temat pierwszej prośby, stwierdzamy: uczniowie Jezusa mają w myśl zaleceń swego pana i mistrza błagać Boga, ażeby raczył święcić swe imię, co w realnych warunkach ziemskiej rzeczywistości wygląda tak, że Bóg objawia swój majestat, chwałę, władzę i potęgę, przeprowadza sąd nad opornymi i grzesznikami, obdarza łaską i obsypuje darami błogosławieństwa sprawiedliwych i bogobojnych; paralelnie z objawieniem Boga, nierozerwalnie z nim połączona, postępuje akcja święcenia imienia Bożego ze strony człowieka, który nie tylko w słowie błagalnej prośby i nie tylko w myśli wynosi Boga ponad świat i ludzi, ale też w praktycznym, codziennym życiu odnosi się doń jednocześnie z bojaźnią oraz ufnością, czcią oraz miłością — tymi dwoma kardynalnymi elementami wszelkiej prawdziwej pobożności — i stwierdza czynem swą przynależność do Boga oraz ścisły związek z królestwem niebios.

Druga prośba. — Przyjdź królestwo Twoje. — Mat. 6, 10 a.

Wiersz dziesiąty inauguruje druga z kolei prośba o królestwo Boże. Prośba ta stanowi logiczne następstwo i w gruncie rzeczy dalsze rozwinięcie zasadniczej myśli, zawartej w poprzedniej, pierwszej prośbie, która błagała o uświęcenie imienia Bożego. Takie następstwo, związek i rozwinięcie można zauważyć również w liturgii żydostwa, chociażby w modlitwach: Kaddisz [104]) i Alenu [105]). Synagogalna modlitwa Kaddisz zaraz w przedmowie przez usta inicjatora wzywa do uczczenia wielkiego imienia Boga i ugruntowania Jego królestwa w możliwie jak najszybszym czasie, w każdym bądź razie, jeszcze w okresie trwania domu Izraela: niechaj będzie wywyższone i uświęcone Jego wielkie imię w świecie, który stworzył według swej woli: niechaj ustanowi swoje królestwo w waszych czasach i w czasach całego domu Izraela, rychło i w najbliższej przyszłości, na to rzeknijcie: amen. Identyczne myśl i ta sama kolejność przebija w drugiej, wymienionej modlitwie — Alenu: poznają i ujrzą wszyscy mieszkańcy całego okręgu ziemi, że przed tobą zegnie się każde kolano..., przed Tobą, Jahwe, Boże nasz, niechaj się ugną, niechaj padną, uwielbią Twe wielkie imię, wezmą na się jarzmo Twego królestwa, ażebyś nad nimi był królem zawsze; gdyż do Ciebie należy panowanie, a na wieki zostaniesz królem w chwale. Religijna ideologia żydostwa wykazywała tendencję do kojarzenia prośby o uświęcenie imienia Bożego z prośbą o przyjście mesjanicznego królestwa. Dla ucha uczniów Jezusa, którzy przejmowali z ust swego mistrza oraz pana wzór modlitwy, słowa Ojczenasza, ich następczość i pojęcia z nimi związane, zwłaszcza słowa i wyobrażenia pierwszych trzech, względnie, jak ewangelista Łukasz notuje, dwóch próśb, dotyczących Boga,

Jego imienia, królestwa oraz woli, były dobrze od dzieciństwa znane i na własny, nacjonalizmem zabarwiony, sposób rozumiane i odczuwane. Naturalnie, że należy zastrzec się przeciwko daleko idącym wnioskom o ewentualnej zależności Jezusa od liturgiki żydowskiej, tylko na tej podstawie, że zachodzą tu i tam analogie formalne, a nawet w pewnym stopniu rzeczowe. A już zupełnie nieuzasadniona i niedopuszczalna — mówiąc nawiasem — jest teoria Drewsa czy Brandesa, że Modlitwa Pańska stanowi mniej czy więcej zręczną kompilację z synagogalnych modlitw żydowskich [106]). Modlitwa Pańska, zarówno w części pierwszej, o której mowa i która odnosi się do Boga, jako też w części drugiej, dotyczącej człowieka, daje wyraz bezpośredniej, głębokiej, prawdziwej, szczerej religijności dziecięcia Bożego i w krótkich, prostych zdaniach krystalizuje nasze podstawowe obowiązki, potrzeby oraz cele, a przede wszystkim uwielbia majestat Boga i uznaje nad nami Jego zwierzchnictwo oraz władzę. Pierwsza, a wślad za nią druga prośba, kiedy należało dać wyraz najgłębszym, bezpośrednim religijnym uczuciom, wysuwały się niejako automatycznie na usta ludzkie. Jezus, ucząc swych najbliższych modlitwy do Boga jako praźródła wszelkiego dobra, prawdy i mocy, niejako z konieczności, siłą rzeczy, musiał skierować myśl swoich uczniów na zasadnicze strony: statyczną i dynamiczną w pojęciu Boga-Ojca i nakazać prośby o uświęcenie imienia Bożego i przyjście królestwa Jego. Stąd kolejność, analogiczna do następczości wyżej wymienionych modlitw żydowskich, ale kolejność nie zaczerpnięta z liturgii synagogalnej, lecz samorzutna i podyktowana naturą ewangelicznej modlitwy.

Przyjdź królestwo Twoje. W takiej formie przyjęło się polskie tłumaczenie greckiego tekstu drugiej prośby. Można, a może nawet należało by drugą prośbę przetłumaczyć: niechaj przyjdzie; spraw, żeby przyszło królestwo Twoje. To drugie tłumaczenie jest nieco bardziej złożone, niż pierwsze, na ogół przyjęte, ale podkreśla dobitniej personalny czynnik władzy Boga, o który przecież niezaprzeczalnie w drugiej prośbie chodzi. W każdym bądź razie, przekład powinien zmierzać w kierunku możliwie najwyraźniej-

szego uwydatnienia transcendentnego momentu woluntaryzmu. W merytorycznej egzegezie drugiej prośby, przy określaniu pojęcia królestwa Bożego, uwidoczni się z całą wyrazistością, że Bóg w myśl swoich świętych planów, na mocy swej suwerennej władzy oraz woli inauguruje i ustanawia swoje królestwo. Krótko mówiąc, przekonamy się, że władza i wola Boga stanowią istotę królestwa Bożego. A wtedy stanie się zrozumiałe, dlaczego dążymy do takiego przekładu, który by uwzględniał, a właściwie, wyrażał w całej pełni dominantę w pojęciu królestwa Bożego. Zanim jednak przejdziemy do właściwej egzegezy drugiej prośby i uwypuklenia istotnych jej elementów, które domagają się odpowiadającego im wyrazu w odnośnych przekładach omawianej prośby, musimy najpierw zwrócić uwagę na jedną kwestię natury formalnej, która ze względu na konieczność uniknięcia ewentualnego pomieszania pojęć musi być wyjaśniona, mianowicie, na kwestię nazwy królestwa Bożego.

Nowy Testament posługuje się podwójną nazwą: królestwo Boże i królestwo niebiańskie. W ewangelii Mateusza spotykamy się z określeniem królestwo Boże, królestwo Ojca, ale najczęściej z formą królestwo niebiańskie (ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.). Tę formę znajdujemy również w niektórych kodeksach ewangelii Jana 3,5 i w ewangelii Hebrajczyków. Poza tym, Nowy Testament posługuje się określeniem królestwo Boże (ἡ βασιλεία του Θεοῦ). Druga prośba błaga o przyjście królestwa; jej tekst ujmuje obiekt błagalnej prośby w słowach: ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου — przyjdź królestwo Twoje. Ponieważ druga prośba, jak zresztą i pozostałe Modlitwy Pańskiej, są skierowane do Boga, który we wstępnym wezwaniu jest określony jako Ojciec w niebiesiech, przeto jest rzeczą niezaprzeczalną, że gdyby omawiana prośba była wyrażona w oderwaniu, niezależnie od wymienionego modlitewnego wezwania, to przyjęłaby formę następującą: niechaj przyjdzie królestwo Ojca niebiańskiego, skąd tylko krok jeden do określenia: królestwo niebiańskie. Kazanie na górze poza rozpatrywanym miejscem i analogicznym doń z 6,33 wykazuje tylko królestwo niebios. Różnicy rzeczowej w określeniach: królestwo niebiańskie i królestwo Boże

nie ma. Jak wiadomo, żydostwo unikało wymieniania imienia Jahwy; mówiono: zamiast bojaźń przed Jahwą — bojaźń przed niebem, zamiast ręka Jahwy — ręka niebios, zamiast zgrzeszyłem wobec Jahwy — zgrzeszyłem wobec nieba. Obie formy: królestwo Boże i królestwo niebiańskie wskazują na nadnaturalny charakter królestwa w ewangelii Jezusa. Ale królestwo niebios nie znaczy bynajmniej, że znajduje się ono topograficznie w niebie, lecz daje wyraz istniejącemu przekonaniu i określa, że w tym królestwie zapanuje niebo, niebiański stan i niebiańskie moce. Zamiast obecnie rządzącego na ziemi szatana i jego demonów zapanuje Bóg, Jego dzieci oraz aniołowie. Na nadnaturalny charakter królestwa kieruje naszą myśl również sam rzeczownik „βασιλεία", który w czasach Jezusa i na terenie Palestyny oznaczał przede wszystkim czynność królowania, panowania, królewską władzę i moc, a dopiero w następnym, pochodnym stadium wskazywał na królestwo jako terytorialną i społeczno-polityczną jednostkę organizacyjną.

Starożytne, wschodnie pojęcie państwa nie orientuje się według zajmowanego, określonego obszaru bądź obywateli, którzy uznają nad sobą zwierzchnika oraz kierownika w osobie króla, lecz według króla, którego władza kształtuje społeczno-polityczne formy i którego wola obowiązuje mieszkańców danego terytorium. U podstaw teorii wschodniego państwa tak w starożytności jak bodajże jeszcze w czasach nowożytnych znajduje się nie zasada demokratyczno - kolektywna, lecz personalno - absolutystyczna. O istocie państwa nie stanowi ludność czy terytorium, lecz król i jego władza.

Jezus, głosząc wieść o królestwie Bożym, posługiwał się naonczas powszechnie w żydostwie używanym aramejskim wyrazem malkhu względnie hebrajskim malkhut, a w Starym Testamencie, literaturze apokryficznej i pseudepigraficznej, w pismach rabinów, u pisarzy o kulturze hellenistycznej, zwłaszcza u Filona, malkhut posiada znaczenie władzy, panowania, mocy, potęgi, godności, powagi i to znaczenie wybija się na pierwszy plan w wyżej wymienionych dokumentach piśmiennych[107]). Wprawdzie religijna ideologia Starego Testamentu przed ukazaniem się proroczej księgi

Daniela posługiwała się wyrazem i pojęciem malkhut niezbyt często, ale nawet w tych nielicznych przypadkach utrzymała w pojęciu królestwa element władzy i panowania, który w literaturze żydowskiej, w czasach przed i pochrześcijańskich, na przestrzeni wielu wieków występuje zupełnie wyraźnie i stanowi w malkhut czynnik podstawowy i zasadniczy. W literaturze rabinicznej malkhut oznacza wszędzie władzę, panowanie i potęgę Boga, które w ziemskim życiu, w aktualnych warunkach, ujawniają się w tej formie, że człowiek uznaje autorytet zakonu i kieruje się w swym postępowaniu wolą Bożą, w tym zakonie wyrażoną. To zasadnicze znaczenie nieograniczonej i decydującej władzy Boga w świecie, w życiu ludzkości i poszczególnego człowieka zachował również Nowy Testament, oddając malkhut przez βασιλεία.

Idea królestwa niebiańskiego względnie Bożego nie zjawia się w historii religij po raz pierwszy jako myśl zupełnie nowa w ewangelii Jezusa. Znają ją również inne starożytne religie, przede wszystkim izraelska. Stamtąd, z religii Izraela, religii praojców swoich, zaczerpnął Jezus ideę królestwa niebiańskiego i jak ujrzymy niżej, przekształconą, odnowioną i ożywioną wyniósł do roli centralnej idei w swym ewangelicznym zwiastowaniu. Teokratyczna myśl, że Bóg jest panem ludu izraelskiego, władcą jego losów, sięga swymi korzeniami odległych czasów i skrystalizowała się już na gruncie najświeższych wspomnień o wielkim dziele, dokonanym przez opatrznościowego męża, Mojżesza. Nawet pojęcie i nazwę, że Jahwe jest królem Izraela, odnoszono okolicznościowo, jak widać z 5 Mojż. 33, 5, do odległego okresu zawierania Synajskiego przymierza. Ale to tylko okolicznościowo, bo mianem króla zaczęto określać Jahwę dopiero od czasów powstania i założenia w Palestynie królestwa. Księgi Samuelowe i królewskie, proroków i psałterza wielbią królewski majestat Boga, który w swej mocarnej dłoni dzierży losy Izraela oraz innych narodów, który w swej władzy i potędze objawia się w historii świata i ludzkości. Szczególnie w okresie niewoli Babilońskiej i po powrocie z niewoli, w czasach upadku i poniżenia ludu żydowskiego — kiedy to nie tylko trzeźwo na rzeczy patrzący poganin, ale niejeden sprawiedliwy i wier-

ny Żyd mógł mieć poważne wątpliwości co do zwierzchnictwa, a już co najmniej celowości rządów Boga — z kart niejednej księgi Starego Testamentu bije głębokie i ufne przekonanie, że mimo wszystko, nawet wbrew wszystkiemu, co się wokoło dzieje, Bóg nie przestaje być królem wszystkich narodów, zwłaszcza Izraela, a jako król panuje nad całym światem, przewodzi ludom i prowadzi je do wytkniętych przez się celów. Z tego przekonania wyrasta niezłomna wiara, że w przyszłości, bliżej nieokreślonej, po wielu katastrofach i tragediach, nadejdzie królestwo Boże, królestwo trwałej sprawiedliwości i wiekuistego pokoju. A z wiary rodzi się tęsknota, żarliwa tęsknota do owego błogosławionego okresu, kiedy Bóg położy kres wszelkiej niedoli świata, przede wszystkim Izraela, kiedy unicestwi obecnie na ziemi istniejącą i przeciwstawiającą Mu się potęgę zła, ujmie ster rządów nad światem w swe mocarne ręce i zapanuje w świetności oraz chwale nad wszystkimi narodami, zwłaszcza narodem wybranym [108]).

Teologia rabinizmu tradycyjną ideę królestwa niebiańskiego utrzymała, a nawet w płaszczyźnie historycznej ją rozwinęła. Według ideologii rabinów Bóg jest stwórcą świata i jednocześnie jego królem. Tworząc świat i powołując ludzi do życia, założył królestwo swoje. Ludy miały być członkami tego królestwa i wykonywać objawioną wolę Bożą, ale dość rychło, jak rzeczywistość życiowa następnych stuleci wykazała, zaczęły wyłamywać się z pod władzy oraz panowania Boga i pogardzać królestwem niebiańskim. Najgorszy był okres potopu — wówczas złość ludzka osiągnęła kulminacyjny punkt swego rozwoju. Władza Boga ograniczała się do sfery niebios. Zmiana na lepsze nastąpiła w czasach patriarchy Abrahama. Bóg przez powołanie Abrahama do Chananejskiej ziemi i objawienie mu swej woli, założył na nowo zręby królestwa niebiańskiego. W ciągu następnych wieków te zręby umacniał przez roztoczenie ojcowskiej opieki nad ludem Izraela — zwłaszcza podczas wyjścia z niewoli Egipskiej i wędrówki do obiecanej ziemi — przez błogosławieństwo, zsyłane na działalność Mojżesza oraz proroków. Lud izraelski ze swej strony przyczyniał się do ugruntowania królestwa niebiańskiego na ziemi, wyznając

wiarę w Boga jako swego jedynego pana, przyjmując na się „jarzmo władzy Bożej" czy to nad brzegami morza Czerwonego czy to u stóp góry Synajskiej. W owym czasie Bóg był królem Izraela. Był nim nawet w okresie panowania królów politycznych, którzy sprawowali rządy z ramienia i na mocy upoważnienia Boga. Zakon Boży był jedynie obowiązującym prawem i normował życie prywatne, rodzinne i społeczno-polityczne Izraela. I ten okres królewskiej władzy Boga w Izraelu należał do najświetniejszych w historii ludu. Tak pozostało by też nadal, królestwo Izraela stało by na świeczniku chwały w gronie narodów i stanowiło by dla nich wzór, godny naśladowania, gdyby nie grzech dalszych pokoleń Izraela, gdyby nie opór wobec celowych rządów jedynego i legalnego króla — Jahwy i przyjęcie zobowiązań wobec innych potęg czy panów tego świata. Konsekwencją takiego stanu rzeczy było to, że dzisiaj Izrael dotkliwie odczuwa ciężar jarzma obcych, wrogich, ziemskich potęg zła, które rywalizują z niebiańskimi mocami dobra o absolutną władzę i nieograniczone panowanie nad ludzkością, przede wszystkim Izraelem.

Królestwo niebiańskie, jak widać z pojęcia malkuth i żydowskiej historiozofii, polega na objawieniu świętości imienia i woli Bożej. Członkowie królestwa niebiańskiego są obowiązani do posłuszeństwa wobec nakazów woli Boga i do święcenia Jego imienia. I tylko wtedy mogą uchodzić — jeśli tak się wyrazić można — za obywateli królestwa niebiańskiego, jeśli realizują wolę Boga i święcą Jego imię. Czynnik samodzielności, indywidualnej woli człowieka jest w pojęciu królestwa niebiańskiego utrzymany. Człowiek rozporządza własną wolą i może ustosunkować się do królestwa niebios pozytywnie bądź negatywnie. Może uznać nad sobą władzę Boga, przyjąć — jak to często obrazowo określano — jarzmo panowania Bożego na siebie, może przyczyniać się do większej chwały królestwa niebiańskiego, ale może też uchylić się od zgłoszenia uległości, nie uznać autorytetu Boga, oprzeć się nakazom i roszczeniom jego królewskiej władzy. Uznanie autorytetu Boga objawia się praktycznie w posłuszeństwie wobec przykazań zakonu. Dzięki świadomemu posłuszeństwu i dobrowolnemu wykony-

waniu woli Bożej, wyrażonej przede wszystkim w 613 przykazaniach tory, realizuje się królestwo niebios. Reasumując to, co dotychczas zostało wyłuszczone na temat królestwa niebiańskiego w myśl Starego Testamentu oraz ideologii żydostwa, stwierdzamy, że pojęcie królestwa Bożego (malkhut elohim względnie malkhut szamaim) obejmuje swym zakresem przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Już w odległej starożytności Bóg ugruntował swe królestwo na ziemi, roztoczył władzę i panowanie nad światem. W ciągu wieków było to królestwo niejednokrotnie w swych posadach wstrząsane, autorytet Boga często podrywany, ale do ostatnich czasów, w okresie teraźniejszości, królestwo niebiańskie jeszcze na ziemi istnieje, myśl Boga przewodzi, władza Jego obowiązuje. Bogobojny Żyd, recytując codziennie o porannej i wieczornej porze ramową modlitwę sz^ema', której treść stanowiła idea absolutnego monoteizmu oraz zasada bezwzględnego posłuszeństwa wobec tory, uznawał tym samym zwierzchnictwo Jahwy nad sobą, „brał jarzmo królewskiej władzy niebios na siebie", zobowiązywał się do realizacji przykazań Bożych. Tacy Żydzi zawsze byli, a zatem obecność i aktualność królestwa niebiańskiego była zapewniona. Ale poza przeszłością i teraźniejszością królestwo Boże sięgało swym zakresem w przyszłość. Z żarliwą tęsknotą w duszy, z błagalną modlitwą na ustach wyczekiwano chwalebnego objawienia królestwa niebios na ziemi. Ono już istnieje, ale w całej świetności i chwale ukaże się dopiero w przyszłości. Jahwe już panował i panuje jeszcze, ale niepodzielnie zapanuje dopiero w przyszłości. Tego okresu z utęsknieniem wyglądano i o inaugurację jego żarliwie się modlono. Przy tym, miano na myśli królestwo Boże, którego władza będzie roztaczać się nad całą ludzkością, włącznie z Izraelem jako ośrodkiem, skupiającym wszystkie inne narody, ale i nad poszczególnym człowiekiem, który zobowiąże się do regulowania swego życia w myśl przykazań Bożych. Jak przedstawia się sprawa królestwa niebiańskiego w ewangelicznym zwiastowaniu Jezusa?

Już zaznaczyliśmy wyżej, że Jezus nie był w historii religii pierwszym zwiastunem radosnej nowiny o królestwie niebios. Nie

był nim także poprzednik i herold Jezusa, Jan Chrzciciel. Obaj nawiązali do znanej współczesnym i całą głębią duszy odczuwanej i przeżywanej idei. Co było znamienne w kazaniach Jezusa i Jana Chrzciciela, to zgodne podkreślenie terminologicznego momentu, że królestwo Boże już zbliżyło się. Obaj, rozpoczynając duszpasterską działalność wśród swoich ziomków, wzywali ich do pokuty, a wezwanie uzasadniali bliskością królestwa niebiańskiego (ἤγγικεν γαρ ἡ βασιλεία των οὐρανῶν). Wprawdzie można wskazać na niektóre wersety w ewangeliach, chociażby na Mat. 24, 14, gdzie Jezus przepowiada koniec, a zatem inaugurację królestwa niebiańskiego dopiero w dalekiej przyszłości, po zapoznaniu wszystkich narodów z ewangeliczną wieścią — por. Mrk. 13, 10 —, ale nie brak również miejsc, które pośrednio bądź bezpośrednio przewidują w najbliższym czasie, rychło, może nawet zaraz, zstąpienie mesjasza na ziemię w aureoli chwały i objawienia królestwa niebios w potędze — Mat. 26, 64. Mrk. 9, 1.

Nie zamierzamy roztrząsać obszerniej kwestii terminologicznej, nie będziemy przytaczać i analizować wszystkich cytat z ewangelij, które świadczą o czasie zjawienia się królestwa niebios, ponieważ podjęcie takiej próby rozszerzyłoby niepomiernie ramy niniejszego rozdziału; na podstawie sumarycznego rozpatrzenia odpowiednich wersetów odważamy się wślad za całym szeregiem wybitnych egzegetów wyrazić pogląd, że pojęcie królestwa niebiańskiego w ewangelii Jezusa jest charakteru eschatologicznego. To nie znaczy, że królestwo Boże stanowi wyłączne dobro odległej przyszłości, którego należy tęsknie oczekiwać, że Bóg dopiero w przyszłości ujmie ster rządów nad światem w swe ręce; bynajmniej, Jezus, głosząc wieść o królestwie niebios, zapowiadał, że ono już zbliżyło się, że przychodzi — Mat. 4, 17. Mrk. 1, 15, Mat. 10, 7. Łuk. 10, 9. 11. 21, 31. Mrk. 11, 10, więcej, bo już zostało zainaugurowane, wtargnęło Mat. 12, 28. Łuk. 11, 20, istnieje Łuk. 17, 20. 21. Objawy, zwiastujące bliskość królestwa niebiańskiego, już są widoczne. Nawet można już dostrzec początkowe stadium urzeczywistniania się w obecnym eonie królewskiej władzy i mocy Boga. Ludzie dostępują odpuszczenia grzechów, ucz-

niowie doznają szczęścia, ponieważ słyszeli i widzieli to, co daremnie pragnęło usłyszeć i ujrzeć wielu proroków oraz królów, spracowani i obarczeni garną się do Jezusa i znajdują u Niego ukojenie, potęga szatana, który z górnych sfer zamieszkania zstąpił, żeby ratować stan swego posiadania, została w zasadzie złamana, demony, wogóle złe duchy są od władzy usunięte, co wszystko razem stanowi pojedyńcze symptomy, wskazujące na to, że królestwo Boże już rozpoczęło okres swego istnienia, już przyszło. Jezus, zapytany przez Faryzeuszów: kiedy przyjdzie królestwo Boże? odpowiada, że ono już jest w ich środowisku względnie w ich wnętrzu — Łuk. 17, 21. Niebawem nastąpi przełom, królestwo Boże okaże się w całej świetności oraz chwale. Bóg złamie i zdruzgocze definitywnie wrogą potęgę szatana oraz moc demonów, które dotychczas sprawowały rządy na ziemi i w pewnym stopniu ograniczały władzę Boga, i stanie się absolutnym, jedynym panem świata i historii.

Wróćmy do punktu wyjścia, do postawionego na wstępie pytania: jakie jest pojęcie królestwa niebiańskiego w ewangelii Jezusa? Było by najprościej i najlepiej, gdybyśmy mogli podać możliwie ścisłą definicję królestwa Bożego w kazaniu Jezusa. Ale to musi być wykluczone. Nie można określić i ująć królestwa niebios w jednym zdaniu, ponieważ królestwo Boże według ewangelicznego zwiastowania Jezusa nie jest teologicznym pojęciem, lecz aktywną myślą religijną o płomiennej, życiowej treści i dlatego rezygnujemy z chęci dokładnego zdefiniowania pojęcia królestwa niebiańskiego w ewangelii Jezusa i poprzestajemy na uwydatnieniu zasadniczych oraz charakterystycznych jego elementów.

Królestwo Boże w ewangelii Jezusa stanowi wielkie dobro, przygotowane przez Stwórcę dla świata, wielki dar, przeznaczony przezeń dla ludzkości, idealny stan życiowy, który na skutek zarządzeń Boga wytworzy się na świecie, wyrażając się biblijnie, nowe niebo oraz nowa ziemia, które aktem woli Bożej powstaną. To królestwo charakteryzuje antyteza wobec wszystkiego, co ziemskie, doczesne i przemijające. W tym negatywnym określeniu zawiera się jednocześnie pozytywne, o tyle, że królestwo Boże w ewan-

gelicznym zwiastowaniu Jezusa jest nadnaturalną, ponadziemską, wiecznotrwałą wielkością. Bóg nieograniczonej dobroci i wiekuistej mądrości, którego głosił Jezus swemu ludowi, objawi na ziemi swą władzę, moc i łaskę, a objawi je w ten sposób, że położy kres obecnemu eonowi niedoli i krzywdy, nieprawości i grzechu i zainauguruje nowy eon, eon sprawiedliwości oraz zgody, radości oraz pokoju. Czynnik władzy i rządów Boga stanowi zasadniczy element w pojęciu ewangelicznego królestwa. Bóg sam we właściwym czasie wtargnie swoją mocarną prawicą w zakres spraw światowych, dokona całkowitego przełomu, radykalnego przekształcenia i zupełnie nowego ukształtowania stosunków życiowych na ziemi, ujmie ster rządów nad światem wyłącznie w swe ręce i zapanuje niepodzielnie nad ludzkością. Ludzie królestwa Bożego nie założą, chwalebnej inauguracji jego przyśpieszyć nie mogą. Czynnik inicjatywy i współpracy ze strony człowieka, moment imanentyzmu i ewolucjonizmu są z dzieła, ustanawiającego królestwo Boże, wyeliminowane. Królestwo Boże nie jest jakąś organizacją o charakterze społeczno-politycznym, którą mogliby ludzie ugruntować na zasadach miłości i budować, doskonalić dzięki wysiłkom dobrej woli, przez etyczną pracę, jak ujmowali Kant i Ritschl, lecz eschatologiczną, nadnaturalną, ponadhistoryczną wielkością, która z woli Boga i jedynie z Jego woli zbliża, nadchodzi, zjawia się. Bóg jest założycielem królestwa niebios, Bóg jest jego twórcą i jedynym panem. Człowiekowi nie pozostaje nic innego, jak czynić to, czego żąda Bóg, spełniać przykazania Boże i znosząc z heroizmem wszelkie utrapienia oraz cierpienia, czekać cierpliwie na inaugurację królestwa niebiańskiego w całej jego świetności.

Z tego nie wynika, że człowiek winien zachować się biernie. Nie może królestwa niebiańskiego założyć, nie może inauguracji jego przyśpieszyć, ale może, więcej, bo powinien przygotować się na przyjęcie królestwa. Nie można pozostać obojętnym wobec niezaprzeczalnego faktu zbliżania się królestwa niebios. Należy powziąć decyzję i to możliwie najrychlej, przy tym decyzję nieodwołalną, stanowczą, definitywną. „Żaden bowiem, co przykła-

da rękę do pługa, a ogląda się wstecz, nie nadaje się do królestwa Bożego" — Łuk. 9, 62. Taką decyzję należy powziąć po uprzedniej usilnej, wewnętrznej walce i sumiennej rozwadze, tak samo, jak budowniczy winien przystępować do pracy dopiero po sporządzeniu kosztorysu, a król ruszać na wojnę dopiero po głębszym zastanowieniu i nakreśleniu planów — Łuk. 14, 28 — 32. Nie wystarcza entuzjazmować się na samą wieść o nadchodzącym królestwie niebios, nie wystarcza zgłosić natychmiastowy doń akces, bez głębszego namysłu i rzetelnej rozwagi, bez pracy i walki ducha, gdyż takie postępowanie równało by się czynowi owego dziwnego człowieka z siódmego rozdziału ewangelii Mateusza, który wzniósł dom swój na piasku, wskutek czego naraził się na niebezpieczeństwo i szkodę. Należy nie tylko słuchać, lecz usłuchać i okazać posłuszeństwo, nie tylko entuzjazmować się i zgłaszać uroczyste deklaracje, lecz stwierdzać swe postanowienie i chęć przynależności do królestwa Bożego w znojnej pracy ducha, w natężeniu wszystkich żywotnych sił, ofiarnym czynem, aż włącznie do poświęcenia swej osoby nawet, kosztem szczęścia własnej rodziny — Mat. 10, 37. Łuk. 14, 26 [109]).

Bóg jako podmiot królestwa stawia człowieka przed alternatywą: albo uzna nad sobą władzę Boga i podda się Jego kierowniczej woli albo oprze się nieuzasadnionym według jego mniemania roszczeniom Boga i pójdzie własną, dotychczasową drogą. W każdym bądź razie tylko ci przekroczą próg królestwa niebiańskiego, zostaną przyjęci do grona sprawiedliwych i będą uczestniczyć w radości, świetności i chwale królestwa, którzy się upamiętają, zerwą z dotychczasowym trybem życia i postanowią z maksymalnym natężeniem wszystkich żywotnych sił duchowych realizować w bezwzględnym posłuszeństwie, wielkim poświęceniu i szczytnej miłości objawioną przez Jezusa wolę Bożą.

Kazanie na górze zaraz w pierwszym swym rozdziale świadczy o tym, że tylko nowa dusza umożliwia wstęp do królestwa Bożego, tylko ubodzy — am-ha-arec — cisi, łagodni, miłosierni, czystego serca, pokój czyniący, znoszący prześladowanie dla sprawiedliwości, słowem, ci, którzy pod względem religijno-etycznego życia

górują nad oficjalnie pobożnym ogółem, należą do królestwa niebios. Przy tym, ewentualna pozycja w przyszłym królestwie jest połączona z indywidualną wartością, z wewnętrznym stanem duszy danego człowieka, z jego teoretycznym i praktycznym ustosunkowaniem się do wszystkich, nawet najmniejszych, przykazań Bożych. Takie wiersze, jak Mat. 5, 19. 18, 1 wskazują na kwalifikacyjną ocenę, na stopniowanie w królestwie niebios i dowodzą zależności osiągniętej pozycji od duchowego nastawienia i postępowania danej osobowości ludzkiej. A w Mat. 20, 1 królestwo niebios jest przyrównane do gospodarza, który angażuje robotników do swej winnicy. Robotnicy pracują w winnicy na rzecz jej właściciela. Na zasadzie analogii dochodzimy do wniosku, że Bóg, wzywając do swego królestwa, żąda od ludzi aktywności, natężenia sił, działalności, oczywiście, w duchu swej świętej woli. I tą działalnością posługuje się Bóg dla większej chwały swego królestwa. Poza tym, spotykamy w ewangeliach synoptycznych wzmianki, które wskazują na aktywność i podmiotowość Jezusa w zwiastowanym przezeń królestwie. W ewangeliach Mateusza 13, 41. 16, 28. 20, 21 i Łukasza 22, 30. 23, 42 jest mowa o królestwie Jezusa; nadto ewangelia Łukasza 22, 29 świadczy o tym, że Jezus przekazuje królestwo swoim uczniom tak, jak Jemu przekazał je Bóg. Ewangelia Mateusza 16, 28 mówi o przybyciu „syna człowieczego" w królestwie jego, paralelne wiersze Marka 9, 1 i Łukasza 9, 27 mówią o ujrzeniu królestwa Bożego. Jezus jest uosobieniem królestwa niebiańskiego; Jego przykazania są przykazaniami nowego eonu [110]), chociaż wyraźnej wzmianki o identyczności królestwa Jezusowego i królestwa Bożego w ewangeliach synoptycznych nie znajdujemy.

Myśl ewangeliczna pod tym względem posuwała się po tej samej linii i w tym samym kierunku, co dotychczasowa myśl religijna żydostwa. Wiara prostego ludu żydowskiego wychodziła z tego założenia, że Bóg skorzysta w dziele inauguracji królestwa niebiańskiego z przysługi swych wiernych, przede wszystkim swego wybrańca, mesjasza, a Zeloci, jak wiadomo, tę zasadę wiary urzeczywistniali w praktyce. Tylko to trzeba gwoli ścisłości z ca-

łym naciskiem podkreślić, że w ideologii żydostwa w związku z królestwem niebiańskim zawsze dominowała zasadnicza myśl, że Bóg jest jedynym jego podmiotem, rozpoczyna, kształtuje i urządza wszystko, jest alfą i omegą nadprzyrodzonego dzieła, a najodpowiedniejszym zachowaniem się, największą cnotą wiernych jest cierpliwość, wytrwałość i poświęcenie.

W związku z zagadnieniem królestwa niebiańskiego należy jeszcze zaznaczyć, że Jezus, aczkolwiek przejął tradycyjny wyraz malkhut i pojęcie z nim związane, a właściwie, zasadniczy element tego pojęcia, panowanie Boga, to jednak samo pojęcie przekształcił i uduchowił. Żydowskie pojęcie królestwa posiadało zabarwienie narodowo-polityczne. Jahwe, Bóg Izraela, zawładnie światem i zapanuje nad narodami. Lud żydowski, jako społeczność sprawiedliwych i wybranych, zajmie uprzywilejowaną pozycję w przyszłym królestwie. W ewangelii kazania na górze czynnik narodowo-polityczny nie odgrywa żadnej roli. Sama przynależność do ludu żydowskiego, a nawet skrupulatne spełnianie kazuistycznych nakazów faryzejskiej pobożności, jeszcze nie rozstrzygają o uczestnictwe w królestwie Bożym. Wstęp do królestwa niebios umożliwiają jedynie wartości wewnętrzne, walory zmienionej, odrodzonej, nowej duszy. Przestroga, że królestwo jest bliskie i wezwanie do upamiętania się rozlega się do każdego człowieka, poszczególnie i do wszystkich indywidualnie, przez jednostki, nie w ich abstrakcyjnym odosobnieniu, lecz w ich socjalnym związku.

Apokaliptycy żydowscy obliczali termin nadejścia królestwa Bożego, określali znaki, poprzedzające jego przyjście, lubowali się w barwnym kreśleniu obrazów o niebiańskiej chwale w przyszłym królestwie. Jezus neguje apokaliptyczną spekulację o królestwie; o barwności znaków, tajemniczości liczb i terminów nie spotykamy w kazaniu najmniejszej wzmianki. Nacisk w zwiastowaniu Jezusa o królestwie nie spoczywa na dramatycznych, cudownych okolicznościach, w jakich królestwo ma się zjawić, ani na samym stanie, stosunkach, panujących w królestwie, lecz na niezaprzeczalnym fakcie bliskości królestwa i co jest ściśle z tym związane,

na konieczności powzięcia decyzji ze strony człowieka: za lub przeciw.

W skład pojęcia królestwa Bożego u Jana Chrzciciela wchodzi jako podstawowy, element sądu pańskiego, sądu nieubłaganego, strasznego. Jan w ostrych słowach kazania wzywa do pokuty, przestrzega przed karą, grozi potępieniem, zniszczeniem, zagładą. W zwiastowaniu Jezusa o królestwie Bożym istnieje zasadnicza przewaga po stronie pozytywnej. Wprawdzie Jezus nawiązał do przewodniej myśli kazania Jana Chrzciciela, wzywał do upamiętania się, do zmiany, zapowiadał karę, groził, ale punktem wyjścia były błogosławieństwa, obietnice; z wieścią o królestwie Bożym zasadniczo łączyło się miłosierdzie, pociecha, nadzieja.

Tak przedstawia się w ogólnych zarysach zagadnienie królestwa Bożego. Należy zwrócić jeszcze uwagę na kwestię sądu, która wiąże się ściśle ze sprawą królestwa Bożego. Wiadomość o królestwie Bożym i jego bliskości zwiastuje zaspokojenie najgłębszych tęsknot, realizację najszczytniejszych obietnic, ale jednocześnie grozi sądem, sądem sprawiedliwym, który poprzedzi chwalebną inaugurację królestwa niebios.

Sąd, jak widać z kazania na górze, kwalifikuje myśli, uczucia i wolę człowieka, wartość praktycznego, czynnego życia ludzkiego, wynik działania i decyduje o możliwości wejścia do królestwa Bożego względnie wykluczeniu zeń i skazaniu na umieszczenie w gehennie. Bóg w sądzie wypowiada przedostatnie słowo nad życiem człowieka, słowo orzeczenia, które finalizuje pewien historyczny etap i feruje ostateczny wyrok, który albo otwiera chwalebne perspektywy na natychmiastową, ale pozahistoryczną przyszłość, albo strąca w ognistą przepaść gehenny, która stanowi antytezę wszystkiego, co przynosi z sobą królestwo Boże.

Druga prośba wyraża żarliwą tęsknotę do królestwa niebios i błaga o jego przyjście, to znaczy, o rozciągnięcie absolutnej władzy Boga nad światem, o uznanie, przyjęcie i realizację Jego świętej woli, o stworzenie nowego nieba i nowej ziemi, a zatem o stan życiowy pod każdym względem doskonały, wprost idealny. Człowiek sam, o własnych siłach, królestwa Bożego zainauguro-

wać ani ustanowić nie może; może tylko, jak już powiedzieliśmy wyżej, przygotować się na przyjęcie królestwa, stać się narzędziem w ręku Boga, w pewnym stopniu i zakresie Jego współpracownikiem, może do życia w królestwie niebios tęsknić i kornie prosić o rychłe jego przyjście względnie okazanie się w całej świetności. Ale inicjatywa, akt inauguracji oraz chwalebnego objawienia, przyjście królestwa w uniwersalnej jego wielkości stanowi wyłączne dzieło Boga. Bóg spowoduje wielki przełom w przyszłości, dokona radykalnej zmiany, pognębi i usunie z życia jednostek, grup oraz społeczeństw niesprawiedliwość, fałsz, krzywdę, zło i ustanowi swoje zwierzchnictwo, władzę i panowanie, panowanie prawdy i sprawiedliwości, pokoju i miłości. Wszak druga prośba wychodzi z tego założenia, że wszystko, co dotyczy królestwa Bożego, skupia się w ręku Boga, a mając to na względzie, błaga Ojca niebiańskiego kornie i usilnie o interwencję, o położenie kresu dotychczasowemu eonowi i zapoczątkowanie nowego, doskonałego, przez najlepszych ludzi wymarzonego i upragnionego eonu.

Królestwo Boże stanowiło najwyższy obiekt tęsknot i próśb bogobojnego, prawdziwego Izraela, t. zw. starotestamentowej „resztki" (szear). Por. Mrk. 15, 43. Łuk. 2, 25. 23, 51. Jezus posiadał zrozumienie i odczucie dla tęsknot oraz pragnień najlepszych spośród swego ludu i w poczuciu mesjanicznego posłannictwa pogłębił i oczyścił pojęcie królestwa Bożego i w udoskonalonej postaci uczynił centralną ideą ewangelicznego zwiastowania. Sam wierzył w rzeczywistość królestwa i tę wiarę łącznie z potrzebą modlitwy usiłował tchnąć w dusze swych uczniów. Z wieścią o nadchodzącym królestwie wystąpił, tę wieść w ciągu całej swej publicznej działalności głosił i wiary w realizm tej wieści nie zatracił, nawet w najbardziej dla myśli ludzkiej mrocznej chwili swego życia, kiedy musiał odbyć krzyżową drogę na Golgotę i męczeńską śmiercią stwierdzić prawdę swych przekonań.

Pierwsi chrześcijanie stanowili również grono ludzi, wierzących w rychłą inaugurację królestwa Bożego; starali się utrzymać na linii wiary swego mistrza i pana, na poziomie tęsknoty i nadziei swych praojców. Ufali, że niebawem, a królestwo Boże objawi się

w całej chwale i potędze. Na dowód swej ufności mogli przytoczyć słowa Jezusa o bliskości królestwa, wskazać na Jego zmartwychwstanie i wniebowstąpienie, następnie, na dar Ducha Świętego, który według wyobrażeń żydowskich miał poprzedzić ustanowienie królestwa, a który obecnie dzięki wierze w wywyższonego Zbawiciela zstępuje do serc chrześcijańskich i wypełnia je radością i pokojem. Późniejsi chrześcijanie różnych wyznań, zwłaszcza rzymsko-katolickiego, upatrywali królestwo Boże, co najmniej jego zaczątek, w swoich organizacjach religijnych. Drugą prośbę interpretowano w ten sposób, że „przyjdź" miało znaczyć coraz bliższe przyjście, coraz znaczniejszy rozrost, coraz większe rozkrzewianie i udoskonalenie, oczywiście, na gruncie ideologii danej organizacji religijnej, która uzurpowała sobie wyłączne prawo posiadania absolutnej prawdy Bożej. Nie można zaprzeczyć, że czynnik ewolucjonizmu, który charakteryzuje ostatnią interpretację, koliduje z ustaloną, biblijną zasadą terminologiczną drugiej prośby. Ale czynnik ten uwydatniał się ciągle w historii egzegezy u najwybitniejszych teologów chrześcijańskich i utrzymuje się w kościele wszystkich wyznań po dzień dzisiejszy. Myśl ludzka nie może oderwać się od brania pod rozwagę tego czynnika, tym bardziej, że np. takie podobieństwa, jak o kiełkującym nasieniu, o ziarnku gorczycznym i chlebowym kwasie — Mat. 13. Mrk. 4. Łuk. 13 —uzasadniają ewolucyjną teorię. Oczekujemy objawienia królestwa niebios w uniwersalnej jego potędze i chwale — chociaż nie w takim podnieconym nastroju i z taką żarliwą tęsknotą, jak prorocy Starego Testamentu i sprawiedliwi żydostwa — oczekujemy z zaufaniem i w spokoju, gdyż poprzez gęste, mroczne obłoki niesprawiedliwości i krzywdy, jakie ciągle jeszcze zalegają naszą ziemię, okiem wiary dostrzegamy wyciągniętą z niebios rękę Boga, która utrzymuje i kieruje światem, czujemy w sercach naszych twórczą łaskę, aktywną i błogosławioną moc Ojca naszego w niebiesiech, moc prawdy i dobra, która uzewnętrznia się konkretnie w życiu indywidualnym i zbiorowym. Królestwo Boże już przyszło, ale ono jeszcze przyjdzie, już na ziemi istnieje, ale jeszcze się objawi, przyjdzie i objawi się w całej swej wielkości oraz chwa-

le. Wygląda to na pierwszy rzut oka na paradoks, chociaż jest oparte na sentencjach oraz podobieństwach Jezusa i odpowiada ewolucyjnej linii, którą można ustalić w niejednej dziedzinie religijnego życia. Druga prośba Modlitwy Pańskiej jest eschatologiczna, błaga bowiem o przyjście królestwa niebios w całej jego uniwersalnej potędze, co jednak bynajmniej nie wyklucza poprzedzającego chwalebne objawienie dłuższego bądź krótszego okresu rozwoju i postępu, nie eliminuje ewolucyjnej myśli, według której królestwo przez Boga założone i sprawowane, przez Jezusa Chrystusa utwierdzone i zaktualizowane, a zatem istniejące w znacznych zaczątkach na świecie, ma rozszerzać i powiększać się, skupiać i obejmować coraz liczniejsze rzesze na ziemi i zdążać do zenitu, pełni, doskonałości... Mając na względzie takie tłumaczenie „myślimy mimowoli o postępach zewnętrznej i wewnętrznej misji, o wzmocnieniu i zwycięstwie dobra w świecie. W gruncie rzeczy nie możemy tej nader ważnej prośby zrozumieć inaczej, gdyż nie podzielamy pesymistycznego założenia prachrześcijaństwa, że świat dotychczas jest całkowicie przez Boga opuszczony i podlega szatanowi. Nie możemy zaprzeczyć, że królestwo Boże wkroczyło w początkowe stadium swej realizacji. Tym chętniej i tęskniej wyczekujemy z prachrześcijaństwem jego objawienia w pełni oraz chwale" [111]).

Trzecia prośba — Mat. 6, 10 b. Bądź wola Twoja.

Przystępujemy do egzegezy trzeciej z kolei prośby, a ostatniej w pierwszej połowie Ojczenasza. Prośba ta błaga o podobne urzeczywistnienie woli Bożej na ziemi, jak to dzieje się w niebie. Moment woli Bożej, oczywiście ziszczonej, stanowił dominantę w obu poprzednich prośbach o świętości imienia Bożego i przyjściu królestwa niebiańskiego. Uświadamiając sobie tę z łatwością dostrzegalną identyczność treści, zwłaszcza drugiej i trzeciej prośby, kwestionowano autentyczność ostatniej. Czyniono to już w starożytności [112]). Czyni to się jeszcze w ostatnich czasach. Na dowód stawianej hipotezy wysuwa się poza względem merytorycznym jeszcze formalny, mianowicie, brak omawianej prośby w paralelnej Modlitwie Pańskiej u ewangelisty Łukasza. Powyższe zastrzeżenia, podające w wątpliwość wiarogodność trzeciej prośby, już zostały rozpatrzone i usunięte w związku z przeprowadzoną analogią i analizą obu tekstów Modlitwy Pańskiej w ewangeliach: Mateusza i Łukasza; obecnie, skoro chodzi o zagadnienie zbędności trzeciej prośby ze względu na istnienie drugiej, to trzeba jeszcze zwrócić uwagę na to, że druga prośba wskazuje na cel, trzecia — na drogę, do tego celu prowadzącą, druga — na zasięg, trzecia — na treść, a jeśli chodzi o stosunek trzeciej prośby do poprzednich dwóch i wynikające stąd konsekwencje, to należy jeszcze przytoczyć dwa argumenty, uzasadniające rację i potrzebę kwestionowanej prośby: 1) prośba ta jest znana i odmawiana w liturgii żydostwa, które wślad za starotestamentową religią ciągle podkreślało czynnik woli Bożej i 2) prośba ta w stosunku do dwu poprzednich stanowi rozwinięcie, gdyż pierwsze dwie znamionuje zasada woli Bożej, obowiązującej człowieka w jego ustosunkowa-

niu się do całokształtu życia, trzecią natomiast cechuje wola Boża, która ma ujawniać się w płaszczyźnie poszczególnych dziedzin i objawów ziemskiego życia. „Jak w nieskończoności, gdzie nic poza Bogiem, tym mniej przeciwko Niemu się nie dzieje, tak i w doczesnych warunkach egzystencji wola Boża powinna ziszczać się w całej rozciągłości. To życzenie łączy się z poprzednim. Wzrok nasz kieruje się od ogólnego ustroju życia do poszczególnych jego objawów, a wtedy rodzi się życzenie: oby nieskończony zakres zjawisk życiowych na ziemi stał się wyrazem spełnionej woli Bożej; oby wszyscy ludzie w każdej chwili i w każdym swym posunięciu byli narzędziem w ręku Boga, oby w organicznym ciele nowej ludzkości wola Ojca niebiańskiego stanowiła poruszający wszystko nerw!" [113]).

Bądź wola Twoja — γενηθήτω τὸ θέλημα σου. Ta sama forma czasownikowa — Imperativ. Aor. — co w obu poprzednich prośbach. Tą formą prawie wyłącznie posługiwała się grecka liturgia [114]). Forma ta, charakterystyczna dla modlitw i etycznych napomnień, wskazywała na usilną prośbę, błagalne wezwanie. Rzeczownik θέλημα spotykamy w literaturze greckiej w liczbie mnogiej, w znaczeniu: cel, życzenie, żądanie. Septuaginta pogłębia pojęcie θέλημα, oczyszcza je z momentów płaskiej przyziemności i skierowuje w płaszczyznę religijno-etyczną, przy czym wykazuje tendencję posługiwania się wymienionym rzeczownikiem w liczbie mnogiej. Znaczeń posiada θέλημα wiele, ale na czoło ich wybijają się dwa: wola i upodobanie [115]). W Nowym Testamencie spotykamy θέλημα w liczbie mnogiej tylko trzykrotnie — Mrk. 3, 35 Acta 13, 22. i Efez. 2, 3, przy czym Acta 13, 22 stanowi cytatę z księgi Izajasza 44, 28; Efez. 2, 3 przypomina niechlubną przeszłość — pożądliwości cielesne, a tylko Mrk. 3, 35 podkreśla czynnik woli Bożej, który decyduje o pokrewieństwie. Poza tym, Nowy Testament posługuje się wyrazem θέλημα tylko w liczbie pojedyńczej, a fakt ten dowodzi, że pojęcie woli Bożej nie stanowi zbioru poszczególnych wskazań, lecz skondensowaną, scaloną, dynamiczną jedność. Ewangelie wywodzą wolę — θέλημα — od Boga-Ojca w niebiesiech 6, 10. 7, 21. 12, 50. 18, 14. 21, 31. Mrk. 3, 35. Łuk.

22, 42. Jan 4, 34. 5, 30. 6, 38. 7, 16. 17; tylko że ewangelista Jan określa wolę Bożą jako wolę „tego, który posłał" Jezusa. Ewangelia Łukasza 22, 42 świadczy o samodzielnej woli Jezusa, wyrażonej w ogrodzie Getsemane, a 23, 25 mówi o tym, że Piłat przekazał Jezusa woli natarczywego tłumu. Miał własną wolę Jezus i prosił swego Ojca w niebiesiech o jej ewentualne urzeczywistnienie; posiadał też swoją wolę lud i domagał się uwzględnienia swych żądań. Pozostałe dwie ewangelie synoptyczne: Mateusza i Marka w paralelnym do Łuk. 22, 42 wierszu zamiast rzeczownika wykazują formę czasownikową, a w drugim przypadku mówią zwyczajnie o wydaniu Jezusa.

Kiedy Kant w teorii poznania sformułował swój słynny pogląd o rzeczy samej w sobie, która znajduje się poza orbitą dostrzegalnych oraz dostępnych dla nas zjawisk i stanowi o istocie bytu, wówczas myśl ludzka w niezłomnej chęci odnalezienia prawdy, poczęła zagłębiać się w świat i poza świat fenomenów i doszukiwać się istoty wszechrzeczy. Usiłowania te w 19 wieku doprowadziły między innymi do znamiennej odpowiedzi, że istota bytu polega w gruncie rzeczy na woli. Woli do życia — twierdził Schopenhauer. Woli do potęgi — utrzymywał Nietzsche. Woli do piękna, formy, ducha — mówili inni. Dla nas, chrześcijan, odpowiedź nie może nastręczać najmniejszych trudności. Dla nas wewnętrzną, tajemną, świętą duszą wszechświata jest wola i to wola do królestwa Bożego. Wyczuwamy głębią dusz, że istota wszechrzeczy polega na woli, że w świecie działa wola do królestwa Bożego i że wobec tej świętej woli czujemy się w naszym życiu zobowiązani [116]).

Jak w niebie, tak i na ziemi — ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς. Świetny znawca biblijnych języków, Dalman, ustalił na skutek przeprowadzonej analogii z całą ścisłością, że ὡς — καὶ greckiego tekstu odpowiada naszemu: jak—tak, a brak rodzajników przed οὐρανός i γῆ odpowiada właściwości greckiego stylu i nie posiada odpowiednika w języku hebrajskim ani aramejskim [117]).

Bądź wola Twoja jak w niebie, tak i na ziemi.

Omawiana prośba świadczy o woli, która stanowiła rdzeń teo-

logii izraelsko-żydowskiej. „Religia Starego Testamentu jest religią woli. Bóg jest Bogiem woli świętej i żąda od swoich wyznawców dobrej woli w oddaniu się i naśladowaniu. Cały szereg słów apeluje do woli słuchacza lub czytelnika...” [118]).

Religia żydowska utrzymała i ciągle oraz wydatnie podkreślała w swej ideologii czynnik woli Bożej jako cechę zasadniczą w osobowości Boga oraz człowieka. Oparta na zakonie, który domagał się ścisłego wykonywania swych przykazań, wychodziła z tego założenia, że człowiek rozporządza własną, wolną wolą i może, a zatem powinien odnieść się z należną powagą oraz czcią do objawionej woli Bożej, przestrzegać jej poleceń i spełniać jej nakazy. Wola ludzka może sobą dysponować i jest źródłem dobrych oraz złych poczynań. Może okazać posłuszeństwo przykazaniom Boga i według nich kształtować swe życie, ale może też oprzeć się dyrektywom Boga i obrać samowolny kierunek życiowy. Droga religijna żydostwa jest drogą z dołu ku górze, z ziemi ku niebiosom, konkretnie się wyrażając, od człowieka do Boga. Taką drogę — nawiasem mówiąc — wskazują wszystkie starożytne religie zbawienia. Bóg ich określa drogę, po której człowiek powinien zdążać do niebios i zbliżać się do Boga. Człowiek jest obowiązany i może spełnić wszelkie przykazania Boże, a zatem osiągnąć szczęście w doczesności, błogosławieństwo i zbawienie w wieczności. Dysharmonią, jaka się wytwarzała pomiędzy predestynacją z jednej, a wolną wolą człowieka z drugiej strony, pomiędzy wzniosłymi ideałami i wielkimi celami, a słabością i ograniczonością człowieka, nie zaprzątano sobie głowy. Mówiono o predestynacji, apelując jednocześnie do wolnej woli ludzkiej, uznawano ograniczoność sił człowieka, żądając odeń i spodziewając się po nim jednocześnie spełniania wszystkich, nawet najbardziej górnych i wzniosłych przykazań Boga. Tylko esseńczycy stali na stanowisku absolutnej predestynacji; faryzeusze zajmowali pozycję pośrednią, o tyle, że to, co stawało się, uchodziło w części za dzieło Boga, w drugiej części za dzieło ludzkie, wszystko było przez Boga przewidziane i postanowione, a jednak człowiek zachował wolność wyboru i działania, a zatem był odpowiedzialny [119]) ; saduceusze

natomiast negowali predestynację i twierdzili, że los człowieka zależy całkowicie od niego samego i że zarówno czyny dobre jak złe są aktem wolnej woli ludzkiej. Religijne życie żydostwa — przynajmniej z naszego, dzisiejszego punktu widzenia — nie stanowi jednolitej, harmonijnej, systematycznej całości; wykazuje bowiem w niejednej dziedzinie, chociażby tej, gdzie prawdziwa pobożność opanowuje życie, przeciwstawność zasadniczych kierunków ideowych; wszystko własną wolą oraz siłą, wszystko dzięki łasce oraz mocy Boga, a wśród tych krańcowych kierunków — pośredni. Na ogół, żydostwo troszczy się usilnie, napina struny swej woli, ażeby zakon, obejmujący zbiorowe życie wogóle oraz indywidualne w szczególe, w poszczególnych jego objawach, spełniać z całą skrupulatnością i to z realnym, dostrzegalnym dla oka ludzkiego wynikiem. I pod tym względem wyróżnia się nie tylko najgorliwsza partia faryzeuszów, która chełpiła się swym zelotyzmem, całe żydostwo w skali mniejszej bądź większej dążyło do wspólnego celu, do osiągnięcia sprawiedliwości z zakonu, co negatywnie ujawniało się w tym, że Bóg uwalnia człowieka od winy w przyszłym sądzie, a pozytywnie w tym, że Bóg obdarza błogosławieństwem, życiem wiecznym dobrych ludzi. Należy jeszcze zwrócić uwagę na teorię Józefa Flawiusza, który jako faryzeusz opiera swój stosunek do Boga na zakonie, a w woli upatruje charakteystyczną cechę osobowości Boga i człowieka. Ta teoria odgranicza się od wszystkich innych systemów teologicznych, które bądź w estetyce bądź w racjonaliźmie dostrzegają decydujące znamię człowieka oraz charakterystyczną cechę Boga [120]).

Jezus utrzymał i wskazał swym uczniom linię religijności Starego Testamentu i żydostwa. Ewangelia Jezusa gruntuje się na łaskawej, dobrej i zbawiennej woli Boga-Ojca w stosunku do świata oraz ludzkości i na obowiązku dziecięcego posłuszeństwa oraz spełniania objawionej woli Bożej ze strony człowieka. Całe kazanie na górze zawiera napomnienia, przykazania, żądania, normy, według których ludzie mogą i powinni kształtować swe życie. Jeszcze jeden z ostatnich wierszy rozdziału siódmego ewangelii Mateusza po wielu sentencjach i przykazaniach przestrzega przed nie-

bezpieczeństwem teoretycznych westchnień oraz wyznań i w dobitny sposób zaznacza, że istota rzeczy polega na czynie, że nie każdy, który mówi: Panie, Panie! wejdzie do królestwa niebiańskiego, ale kto czyni wolę Ojca, który jest w niebiesiech. Jezus sam stał mocno i wytrwale na gruncie przykazania Bożego, żył w atmosferze woli Bożej i tą atmosferą kazał oddychać swoim uczniom, którzy składali ślubowanie naśladownictwa — Mat. 12, 50. Mrk. 3, 35. Zwłaszcza ewangelia Jana podkreśla silnie pierwiastek woli Bożej. Etyka Jana jest woluntarystyczna [121]), a chrystologia obejmuje elementy: woli, działania oraz posłuszeństwa Jezusa. Jezus widział w spełnianiu woli Bożej Jan 4, 34. 5, 30. 6, 38. 8, 29. 9, 31. posłannictwo swego życia.

Bądź wola Twoja, jak w niebie, tak i na ziemi.

Do trzeciej prośby należy zastosować pragmatykę w treści i formie identyczną z pierwszą i drugą. Należy omawianą prośbę uzupełnić podobnie, jak dwie poprzednie, mianowicie, raz z p. w. Boga, ażeby wola Boża działa się dzięki wstawiennictwu Boga, przez Niego, a drugi raz z p. w. człowieka, ażeby wola Boża urzeczywistniała się przez nas, wśród nas i wobec nas. W pierwszym przypadku wychodzimy z założenia, że wola Boża ziszcza się na niebie wśród aniołów i niebiańskich duchów, a więc błagamy Boga jako Pana i Ojca o takie samo urzeczywistnianie się na ziemi. Bóg musi niejednokrotnie zareagować, musi wtargnąć swą mocarną prawicą w zakres stosunków ludzkich i przeprowadzić swą świętą wolę [122]). W drugim przypadku idzie o wolę Bożą, która ma realizować się dzięki ludziom. Wola Boża jest wolą etyczną, świętą i nie może być lekceważona, jest wolą najpotężniejszą i musi się ziszczać mimo wszelkie przeciwności ze strony złych duchów i ludzi. Człowiek winien swe chęci i życzenia podporządkować planom i celom Boga, winien skoordynować swe wysiłki z wolą Bożą, uznać jej błogosławieństwo, nawet w najbardziej mrocznych okresach nieszczęść oraz cierpień, i w ten sposób realizować na ziemi, wśród ludzi, urzeczywistnianą na niebie wolę Bożą.

Jest to zadanie wyjątkowo trudne, omal niewykonalne. Wszak człowiek jest istotą z natury grzeszną i złą; wola jego przeciwsta-

wia się woli Bożej, więcej, bo pragnie dla siebie oraz innych być autorytetem, postanawia realizować własną wolę i usiłuje narzucić ją otoczeniu. Już biblia na pierwszych kartkach Starego Testamentu w przeddzień potopu kwalifikuje ujemnie człowieka; „wielka jest złość ludzka na ziemi, a wszystko zmyślanie serca ich tylko złe było po wszystkie dni" — Gen. 6, 5 — „ziemia popsuła się była przed Bogiem i napełniła się nieprawością, zepsuło wszelkie ciało drogę swoją na ziemi" — Gen. 6, 11. 12. Jezus wypowiada podobny sąd o ludziach: jeśli wy tedy, będąc źli... Mat. 7, 11. A już uosobienie grzeszności i zła upatruje w człowieku apostoł Paweł. Doświadczenie wychowawców potwierdza w całej rozciągłości ostry sąd biblii. Już dziecko potrafi oprzeć się słownie i czynnie woli rodziców, opiekunów bądź wychowawców, a cóż dopiero samodzielny i usytuowany człowiek! On kieruje się własnym zdaniem, forsuje swoją wolę, narzuca ją innym; w najlepszym razie daje się powodować opinii publicznej, duchowi czasu, woli świata i grzesznego ciała ludzkiego, ale do Boga i Jego woli odnosi się negatywnie. Dlatego też Jezus każe błagać w trzeciej prośbie, ażeby Bóg, wyrażając się słowy reformatora Lutra, „złamał i udaremnił wszelką złą radę i wolę szatana, świata i ciała naszego", podporządkował indywidualną wolę ludzką swej woli, by w konsekwencji nastąpiła koordynacja wysiłków i jednolitość kierunku woli ludzkiej z planem oraz linią działania Bożego i wola Boża, obecnie urzeczywistniana w niebie, działa się również przez ludzi na ziemi. Wola Boża, dobra i łaskawa, stanowi podstawę radykalnej zmiany i źródło odrodzenia dla opornej z natury woli ludzkiej, której Jezus w praktycznym wykonaniu wskazał niezawodną drogę, prowadzącą do celu: pójdźcie za mną: weźcie jarzmo moje na się i uczcie się ode mnie... Mat. 11, 28. 29 ...wszystko jest możliwe u Boga Mat. 19, 26. Mrk. 10, 27. Łuk. 18, 27. „Tam, gdzie dzisiaj panuje wola szatana i jego duchów, wola grzesznych ludzi bądź opieszałość w zamiłowaniu i czynieniu dobra, niechaj dzieje się wola Boża". W niebie „już jest ten stan urzeczywistniony, aniołowie czynią, czego żąda Bóg, a szatan jest z niebios strącony Łuk. 10, 18. Apk. 12, 9. Ale i na ziemi niechaj wszystko, co prze-

ciwstawia się woli Bożej, zostanie usunięte i zapanuje wyłącznie Bóg!" [123]).

Wola Boża, o której urzeczywistnienie na ziemi błaga trzecia prośba, jest tą samą wolą, której mocarnym aktem został stworzony wszechświat, której autorytet, potęga, sprawiedliwość i łaska objawia się od wieków, codziennie i w każdej chwili, utrzymując całą naturę organiczną i nieorganiczną i zmierzając do wielkich oraz wzniosłych celów, które zgodnie z terminologią biblijną określamy mianem królestwa Bożego. Człowiek staje przed tronem wszechmocnego, sprawiedliwego i zarazem miłosiernego Boga, zanosi błagalną modlitwę, ślubuje bezwzględne posłuszeństwo, w pełni świadomości oraz poczuciu dobrej woli poddaje się autorytatywnej woli Bożej, ale poddaje się zdecydowanie, ze zrozumieniem i przekonaniem, że ogólna, wszystko, cały świat z człowiekiem jako najwyższym tworem przyrody na czele, ogarniająca wola Boża, jest dobra, zbawienna i błogosławiona i zdąża do świętości imienia Bożego oraz zstąpienia królestwa niebios. Autorytet Boga który w myśl ewangelii powinien człowiek bez zastrzeżeń uznać, odwołuje się do duchowości człowieka, a w skład etyki posłuszeństwa, której domaga się Jezus, wchodzi imanentny czynnik, element jaźni ludzkiej, która przeżywa objawioną przez Jezusa wolę Bożą, reaguje na nią, poznaje, odczuwa i stwierdza jej wartość oraz doniosłość, uznaje dobrowolnie obowiązującą moc i potwierdza niewymuszonym, chętnym czynem. Posłuszeństwo według teorii żydowskiej polega — nawiasem mówiąc — na niewolniczej uległości wobec zewnętrznego, formalnego autorytetu, którego ani się rozumie ani odczuwa, a w praktycznym wykonaniu przybiera cechy służalczej subordynacji. Takie posłuszeństwo nie jest całkowitym, prawdziwym posłuszeństwem; zawsze bowiem pozostaje w ludzkiej naturze coś, co nie jest objęte przykazaniem Boga, co nie jest opanowane wolą Bożą. Posłuszeństwo ewangeliczne absorbuje całego człowieka, który ze swej strony uznaje autorytet Boga i potwierdza wolę, przezeń wyrażoną. Takie jest poprawne, miarodajne, ewangeliczne ustosunkowanie się człowieka do Boga. Odpowiada ono w zupełności, a właściwie wzoruje się na zacho-

waniu i prośbie Jezusa w ogrodzie, w Getsemane — Mat. 26, 36—46. Mrk. 14, 32—42. Łuk. 22, 40—46. Z wszystkich trzech sprawozdań ewangelicznych można wysnuć jeden niezaprzeczalny wniosek, że Jezus w najcięższej i najdonioślejszej chwili swego życia, po usilnej, wewnętrznej walce, nawet bolesnej skardze — której wcale nie należy wypierać się ani wstydzić — poddał się woli Bożej, ale to poddanie, jak już zaznaczyliśmy, nie redukuje się do rezygnacyjnego oddania się w myśl teorii stoicyzmu, nie oznacza uległości wobec twardego, nieubłaganego losu, który nad nim zawisł, gdyż ewentualny opór względnie bunt byłby rzeczą co najmniej szkodliwą i dziwną, lecz dobrowolne uznanie, przyznanie i zrozumienie, przeżyta, odczuta i zgłoszona chęć pójścia za głosem mądrej, przewidującej, zbawiennej i doskonałej woli Bożej. Jezus całym swym życiem wskazywał drogi, prowadzące do koordynacji zewnętrznego posłuszeństwa wobec przykazań Bożych z wewnętrzną, chętną gotowością do godziwego, należytego postępowania, a w swej ewangelii podkreślał dobitniej, niż żydostwo, że wolę Bożą należy spełniać nie pod naciskiem, z konieczności i przymusu, lecz z chęcią, nawet radością, w ogóle, że wszelki dobry czyn powinien wyrastać na podłożu pokutującego, czystego i szczerego serca, na gruncie odrodzonej, nowej duszy. Nawet w końcowym, najcięższym i najboleśniejszym okresie swego życia, przed drogą krzyżową na Golgotę, Jezus zachowuje się aktywnie: wola Boża pobudza Jego wolę, konieczność cierpienia przeradza się w dobrą chęć i zgodną wolę cierpienia. Jezus staje nie wobec surowego, bezwzględnego losu czy ciemnej zagadki, lecz wobec może co prawda twardej i bolesnej, ale świętej i ojcowskiej woli swego Boga, wobec uznanej i uzasadnionej potrzeby spełnienia ze względu na ogólne dobro koniecznych obowiązków życiowych.

Bądź wola Twoja jak w niebie, tak i na ziemi.

„Często słyszy się, że światopogląd biblii, także Nowego Testamentu, nawet Jezusa samego, jest niewspółmiernie wąski i ograniczony w stosunku do niezmierzonej dali i głębi przestrzeni oraz czasu, które pozwoliła nam zbadać i ujrzeć wiedza ostat-

nich stuleci. Czy jednak jest możliwy do pomyślenia jakiś prostszy i skuteczniejszy środek, ażeby wciągnąć naszą istotę i życie w obręb tej niewysłowionej wielkości i głębi ponad te trzy krótkie wyrażenia: jak w niebie? Nie to decyduje o istocie rzeczy i przekształca wewnętrznie, że świat na wszystkie strony rozciąga się w nieskończoność, też iż umysł nasz, na jego widok, zda się, zastygać w bezruchu, lecz to, że czujemy się wciągnięci w orbitę niezmierzonej mocy oraz głębi wszechmocnej woli, wobec której cały bezkresny świat nie stanowi granicy, lecz wyraz jej wszechwładnego działania. Dopiero wówczas wychodzimy sami z siebie jako ci, wobec których i przez których wszechmocny wykonywa swe dzieło: bądź wola Twoja!

Bądź wola Twoja jak w niebie, tak i na ziemi. Ta prośba wskazuje nie tylko na naszą znikomość, na to, że jesteśmy prochem i popiołem przed Bogiem. Zwraca również uwagę na antytezę nieba i ziemi: niebo lokalizuje czystość, prawdę, sprawiedliwość, dobroć, zbawienie i pokój; w niebie, wola Boża, dobra i łaskawa, dzieje się bez jakichkolwiek przeszkód ze strony grzechu z jego niedolą oraz nędzą. I to jest może najwznioślejsze i najgłębsze w naszej prośbie, że zanim pomyśli o wykonaniu woli Bożej w warunkach trudnego, uciążliwego życia ziemskiego, najpierw kieruje wzrok tam, gdzie staje przed nami święta, boska czystość i dobroć w jej przemożnej piękności i ożywiającej sile... Nasamprzód pragnie zaczerpnąć ożywczej wody z źródła niewyczerpanej dobroci, wierności, prawdy i miłosierdzia, którymi z ukrytych głębi raczy nas i pozdrawia Ojciec niebiański... My stanowczo za mało i za opornie opuszczamy atmosferę niepokoju, rozgwaru, roztargnienia i ziemskiej nędzy, jakie panują wokół nas i w nas i za mało uciekamy się w cichy, święty świat czystej dobroci naszego Boga. Nic przeto dziwnego, że niewiele możemy odczuć z przekształcającej, odnawiającej, ożywiającej i błogosławiającej siły dobrej i łaskawej woli Bożej. Musimy znaleźć czas, ażeby w ciszy zanurzyć się w świętą prawdę i dobroć Boga, które ogrzeją i nawskroś przenikną naszą duszę — w przeciwnym razie, nic innego nam nie pomoże, choćby niewiem ile

o tym mówiono. A jeśli czerpaliśmy z źródła dobroci, wierności, prawdziwości, miłosierdzia i na nowo doświadczaliśmy głębią naszej itsoty, że tam właśnie znajduje się źródło naszego życia, wówczas należy z pozyskaną nową mocą wejść z powrotem w szarą, powszednią rzeczywistość naszych czasów: bądź wola Twoja na ziemi!

Odświętne chrześcijaństwo jest niewątpliwie miłe i bogate... — ale samo chześcijaństwo odświętne jest w gruncie rzeczy jednak tylko cieniem, tylko zniekształceniem prawdziwego chrześcijaństwa. Prawdziwe chrześcijaństwo, które może uczynić z nas nowych ludzi, znajduje swój wyraz w tym, co my w codziennych sytuacjach i okolicznościach, zgodnie z wolą Bożą możemy urzeczywistnić, w walce z przeciwnościami, w walce z niechętnymi, nieprzyjaznymi bądź lekkomyślnymi ludźmi, w walce przede wszystkim z upartym, krnąbrnym i zgorzkniałym sercem.—...Rozchodzi się obecnie nie o los jako taki, lecz o to, co my przed Bogiem i ludźmi z naszego losu czynimy. Dobra, wierna, czysta, święta, prawdziwa i miłosierna wola Boża powinna objawić się w rodzaju oraz sposobie: jak spotykasz swoich domowników i zajmujesz się nimi..., jak pracujesz, jak zakreślasz plan działania w zarysach ogólnych i w szczególe, jak starasz się uśmierzać cierpienia i osuszać łzy, jak pielęgnujesz wspomnienia i podtrzymujesz nadzieje. Z prośby: bądź wola Twoja na ziemi — płynie dla każdego jednego z nas cały, wprost niezliczony, szereg poszczególnych zadań życiowych. Ale ponieważ je ujmujemy na podstawie tego, cośmy w świętej ciszy u Ojca widzieli i cośmy odeń jako moc przejęli, nie zatracamy się ani giniemy w tej bezdennej głębi. Przystępujemy z ufnością do spełniania obowiązków życiowych, wobec których stawia nas codziennie Bóg, a ponieważ wiemy, że do całej rzeczywistości należy również Jego wieczna dobroć i wierność, przeto nie giniemy na widok całego zła i przeciwieństw, które istnieją na świecie, w powodzi skarg i narzekań. Tylko ten, kto nie jest świadom głębin prawdy i miłosierdzia Boga, może wątpić w dobrą, łaskawą wolę Bożą, tylko dlatego, że świat tak mało wykazuje z panowania owej woli. Każdy, kto

nauczył się modlić: bądź wola Twoja jak w niebie, tak i na ziemi, może przy całkowitym rozczarowaniu i własnej słabości, przy całej chwiejności oraz upadku, ciągle na nowo, codziennie, z świeżymi siłami, z ufnością przystępować do dzieła, które ma stanowić realizację dobrej, łaskawej woli Ojca naszego w niebiesiech. „Bądź wola Twoja jak w niebie, tak i na ziemi"[124]).

Pierwsze trzy prośby Modlitwy Pańskiej stanowią w gruncie rzeczy potrójne rozwinięcie jednej, środkowej o zstąpienie królestwa Bożego. Uczniowie Jezusa, błagając o przyjście królestwa niebios, zwracali się do Boga i mieli na myśli nie chwałę i szczęście ludu żydowskiego bądź własne, lecz objawienie rządów i chwały, sprawiedliwości i łaski Bożej. W skład błagalnej prośby ma wchodzić nie tylko szczere życzenie i głębokie pragnienie, żeby Bóg ujął się za swoją sprawą i w całej pełni oraz doskonałości ją urzeczywistnił, lecz także moment zobowiązania oraz ślubowania ze strony człowieka, że zastosuje się do woli i będzie spełniać żądania Boga. Sprawa Boża powinna stać się osobistą sprawą ludzką. Takie zachowanie i postępowanie umożliwi wstęp i uczestnictwo w królestwie Bożym, życie pod nowym niebem i na nowej ziemi, a w związku z królestwem niebios, które zstąpi na ziemię, ustalą się wśród ludzi stosunki, panujące w niebie, przede wszystkim świętość imienia i realizm woli Boga. Tylko że w wymienionych prośbach Ojczenasza nie wyczuwa się nacisku, naporu, natarczywości, które cechują niektóre modlitwy żydowskie.

Modlitwa Kaddisz domaga się rychłej inauguracji królestwa: „niechaj przyjdzie królestwo w waszych czasach i za życia wszystkich z domu Izraela; niechaj przyjdzie rychło i w najbliższym czasie". Uczniowie tkwili korzeniami swej duszy w modlitwie Kaddisz, jako jednej z najważniejszych w liturgii żydowskiej, i dlatego ostatnie pytanie, które kierują pod adresem mistrza, zmarwychwstałego i uwielbionego: „Panie, czy w tym czasie naprawisz królestwo Izraela"? jest sformułowane w zależności od żydowskiej modlitwy Kaddisz[125]). Modlitwa Pańska, jak wyni-

ka z wstępu i treści omówionych próśb, błaga Boga usilnie, ale nie wywiera nań presji, z dziecięcą ufnością poleca sprawę królestwa niebios i własne dobro uznaniu, opiece, decyzji i łasce swego Stwórcy, Pana i Ojca.

LITERATURA. VIDE: KAZANIE NA GÓRZE. CZĘŚĆ I. W-wa 1934.

[1]) Bousset - Gressmann: Die Rel. d. Jud im späthell. Zeitalter. Tübingen 1926. str. 171 — 182.

Schürer: Geschichte d. jüd. Volkes im Z. J. Chr. 2 Band. III Aufl. Leipzig 1898. str. 450—459.

Elbogen: Der jüd. Gottesd. in seiner gesch. Entw. 2 Aufl. Frank furt a. M. 1924. str. 232 — 250, 155.

Staerk: Neut Zeitgeschichte. II. Die Rel. d. Jud. im neut. Zeitalter. Berlin — Leipzig 1920. II Aufl. str. 95 — 108.

Heiler: Das Gebet. 5 Aufl. München 1923, str. 422—424.

[2]) Theol Wört z. N. T. Band II. Lief. 3/4 str. 200, 201.

Bornhäuser: str. 113. Zahn: str. 257, 258.

R. G. G. II Band 2. Aufl. str. 1040.

Tiling: str. 131.

Huber: str. 105.

Böhmer: str. 52.

Strack Billerbeck: str. 386.

Dalman: Jesus — Jeschua. str.: 62. 63.

Schlatter: Geschichte Israels 2. Aufl. Stuttgart 1906, str. 113, 114.

[3]) Herford. str. 150, 151.

[4]) Blasz - Debrunner: Neut. Gr. 5 Aufl. Göttingen 1921. str. 183 § 322.

[5]) Bornhäuser: str. 115.

[6]) Kittel: Theol. Wört. Z. N. T. Band II. Lief. 8. str. 482, 483.

Strack, Billerbeck. str. 387.

Böhmer. str. 53.

[7]) Bousset: Die Religion des Judentums... 3 Aufl. Tübingen 1926. str. 141.

Bornhäuser, str. 120, 121.

O. Holtzmann: Neutestamentliche Zeitgeschichte. 2. Aufl Tübingen. 1906. str. 352, 353.

Kittel: Theol. Wört Z. N. T. Stuttgart. 1934. str. 482.

Huber: str. 116, 107.

Kaiser, str. 112, 113.

[8]) Jeszcze dzisiaj, w niedawno — założonym i na europejską modłę zbudowanym mieście Teld-Awiw, nastanie soboty i konieczność przerwania pracy oznajmiają odgłosem trąb (Die Christliche Welt. Jhrg. 1935. Num. 14. str. 660).

[9]) Holtzmann: str. 106.
Weiss str. 283.
Por. Fiebig: str. 100.
Meyer: str. 162.
[10]) Strack, Billerbeck str. 388.
Bornhäuser: str. 122, 123.
Zahn: str. 259.
Huber: str. 107.
Klostermann: str. 196, 197.
Meyer: str. 162.
Por. Bousset: Die Religion des Jud. 3 Aufl. 1926, str. 180, 181.
Schürer: Geschichte d. jüd Volkes 3. Aufl. 440, 441.
[11]) Bengel: Gnomon. Ed. octava. Stuttgart. 1915. str. 48.
[12]) Schlatter: Die Theologie des Judent. nach dem Bericht des Josephus Gütersloh 1932, str. 137.
[13]) Strack, Billerbeck, str. 388.
[14]) Kittel: Theol. Wört. z N. T. Band II Lief 3/4 str. 256. Lief. 5. str. 257.
[15]) Według Oscara Holtzmanna semicka partykuła „amen" znajduje się zamiast greckiej ἦ μήν — Komentarz str. 106.
[16]) Kittel w Theol. Wört. z N. T. Doppel—Lieferung 5/6 str. 341 podaje, że w ewangelii Mat. 30 razy, Marka — 13, Łukasza — 6. Schmoller: Handkonkordanz. 6. Aufl. str. 32: Mat. — 31, Mark. — 13, Łuk. — 6. Por. W. Bauer: Wörterbuch z N. T. 2 Aufl. Giessen 1928 str. 71.
[17]) Kittel: Theol. Wört. z N. T. Dopp. Lief. 5/6 str. 339—342.
Bauer: Wört. z N. T. 2 Aufl. Giessen. 1928. str. 70, 71.
[18]) Blasz und Debrunner: Neut. Grammatik. 5. Aufl. Göttingen 1921, str. 183. § 322.
[19]) Deissmann: Licht vom Osten. 4 Aufl. Tübingen. 1923, str. 88—90.
[20]) Bornhäuser: str. 124.
Zahn: str. 260, 261.
Klostermann: str. 197.
[21]) str. 261—263.
[22]) str. 282, 283.
[23]) str. 44. Tę teorię zda się propagować również Bengel: Gnomon. Ed. oct. str. 48.
[24]) str. 203.
[25]) str. 109, 110.
[26]) Und dein Vater, der in das Verborgene sieht, wird dirs vergelten öffentlich.
[27]) str. 263, 264.
[28]) Strack, Billerbeck: str. 396.
Bornhäuser: str. 124.
[29]) Fiebig: str. 101, 102.
Bischoff: str. 69.
Kittel: str. 102, 103.
Strack-Billerbeck: str. 391, 392.
Huber: str. 108.
Klausner: Jesus von Nazareth. Berlin. 1930. str. 535, 536.
[30]) Lanwer: str. 24, 25.
Bischoff: str. 69.
[31]) Lanwer: str. 24. Por. Deissmann: Licht v. Osten. 4. Aufl. Tübingen 1923. str. 226—228.

[32]) Licht v. Osten. 4 Aufl. Tübingen 1923, str. 226.
[33]) Müller: str. 184.
[34]) str. 185, 186. Przekład wolny. Por. Hadorn: Er muss herrschen. Bern 1919, str. 88, 89. Schneller str. 71—72.
[34]) Schneller, str. 72, 73.
[35]) Ks. prof. Dr. Jan Szeruda: „Pobożność"... W-wa, 1933, str. 5 i 6.
[36]) Żydostwo ukonstytuowało się i rozpoczęło okres swych dziejów na podstawie historycznego aktu z dn. 24 Tischri (30 października) 445 r., który zobowiązywał zbiorowe żydostwo Palestyny, kapłanów, lewitów i laików do posłuszeństwa wobec księgi zakonu, przywiezionej przez Ezdrasza z Babilonii. Eduard Meyer: Ursprung und Anfäge des Christentums II Band. 1921. str. 1.

[37]) Holtzmann: Neut. Zeitg. Tübingen 1906, str. 344—350.
Holtzmann: Die täglichen Gebetstunden im Jud... Z. N. W. 1911, str. 90—107.
Schubert-Christaller: Der Gottesdienst der Synagoge. Giessen 1927.
Strack-Billerbeck: str. 401—402.
Schürer: Geschichte des judischen Volkes... II, str. 486—489, 580, 293, 459—463, 452—454.
Schlatter: Die Theologie des Judent... Gütersloh 1932, str. 110—115.
Schlatter: Geschichte Israels vom Alexander dem Grossen bis Hadrian. 2 Aufl. Stuttgart. 1906, str. 118, 218, 240, 289.
Schlatter: Der Evangelist Matthäus. Stuttgart. 1929, str. 204.
Bousset: Die Religion des Judentums, Tübingen 1926. 3 Aufl. str. 176—177. 364—365.
Ks. prof. Szczepański: Cztery ewangelie. Kraków. 1916. str. 57. p. 201—205.

[41]) Por. Bousset-Gressmann: Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter. 3 Aufl. Tübingen. 1926. str. 364—374.
[42]) A. 7, 39. 10, 255. 9, 8. B. 2, 179. 4, 462. 5. 380. — Schlatter: Die Theol. d. Jud. n. d. B. d. Josefus. Gütersloh. 1932. str. 111.
[43]) Strack, Billerbeck: str. 397.
[44]) Ks. prof. Szczepański: Cztery Ewangelie. Kraków 1917. st. 57.
[45]) Schlatter: Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josefus. Gütersloh 1932, str. 73, 111.
Strack-Billerbeck: str. 397.

[46]) Baumgarten: Bergpredigt und Kultur der Gegenwart. Tübingen. 1921. str. 67
[47]) Radermacher: Neutestamentliche Grammatik. 2. Aufl. Tübingen. 1925 str. 44.
[48]) Schmoller: Handkonkordanz z gr. N. T. 6 Aufl. str. 79.
[49]) W. Bauer: Wörterbuch z N. T. 2 Aufl. Tübingen. 1928. str. 216.
Weissman: Greczesko — russkij słowar'. Izdanije 4. Petersburg. 1894. str. 247.
Benseler: Griech-deutsch. Schul. Wört. 3. Aufl. Leipzig 1867, str. 128.
Blasz-Debrunner: Grammatik des neutest-Griech. 5 Aufl. Göttingen 1921, § 40, str. 25.
Carl Clemen: Relig. Erkl. d. N. T. 2 Aufl. Giessen 1924, str. 223
Zahn: str. 265—266.
Schlatter: Der Evang. Matthäus. str. 205, 206.
Huber: str. 113—115.
Bornhäuser: str. 128, 129.
Holtzmann: str. 107.
Klostermann: Handbuch z N. T. str. 198.
J. Weiss: str. 284.

Meyer: str. 163, 164.
Ks. prof. Archutowski: str. 86.
Bibliotheca Fratrum Polonorum. Irenopoli. P. A. D. 1656, str. 39.

[50]) Carl Schneider: Einführung in die Neutestamentliche Zeitgeschichte. Leipzig 1934, str. 146, 147.

[51]) Trzykrotnie na dzień odmawiana modlitwa żydowska „szmone ezre" była dość długa, co najmniej piętnaście razy tak długa, jak nasza Modlitwa Pańska, i przeplatana górnymi wezwaniami, ale mimo to jest rzeczą wysoce wątpliwą, czy kwalifikacja ks. prof. Archutowskiego (Kazanie... str. 86), który stawia ją łącznie z rannym i wieczornym wyznaniem „szema" na jednej linii z modlitwami do Baala, jest słuszna.

[52]) Strack, Billerbeck: str. 403, 406
Fiebig: str. 103—106.
Bischoff: str. 71, 72.
Huber: str. 115.
Holtzmann: str. 107.
Schlatter: str. 206, 207.

[53]) Schmoller: Handkonkordanz. 6 Aufl. Stuttgart, str. 136—138.

[54]) Meyer: str. 164.

[55]) Por. Izaj. 65, 24.

[56]) Por. kod. א B.

[57]) Müller: str. 210, 211.

[58]) Schlatter: Der. Evang. Matthäus, str. 208.

[95]) Jan Weiss: str. 285.

[60]) Strack Billerbeck: str. 402.
Bischoff: str. 72.

[61]) Strack Billerbeck: str. 403—405. Ostrzeżenie przed wielomówstwem, spotykanym w księdze Syracha 7, 14.

[62]) Wzmianka taka znajduje się poza księgami Nowego Testamentu, mianowicie, w Didache 8, 3.

[63]) Por. Baumgarten: str. 73.

[64]) Hennecke: Neutestamentliche Apokryphen. 2 Aufl. Tübingen 1924, str. 559—565.
Gebhardt, Harnack, Zahn: Patrum apostolicorum opera. Leipzig 1920. str. 216—222.
Fiebig: Das Vater Unser. Gütersloh 1927, str. 21, 22.
Weiss: str. 286.

[65]) str. 286.

[66]) str. 72 i 73.

[67]) Gebhardt, Harnack, Zahn: Patrum apostolicorum opera. Edito sexta. Lipsk 1920, str. 219.

[68]) Fiebig: Das Vater Unser, Gütersloh 1927, str. 21, 22.

[69]) Henryk Merczyng: Szymon Budny, jako krytyk tekstów biblijnych. Kraków 1913, str. 150.

[70]) Paul Feine: Jesus. Gütersloh 1930, str. 233.

[71]) Gebhardt, Harnack, Zahn: Patrum apostolicorum opera. Lipsk 1920 str. 219.

[72]) P. Fiebig: Das Vater Unser. Gütersloh 1927, str. 24.
Por. Andrzej Niemojewski: Bóg Jezus. Warszawa 1909, str. 48.

[73]) str. 116.

[74]) Paul Feine: Jesus. Gütersloh 1930, str. 233.
[75]) Meyer: str. 171.
Feine: Jesus. Gütersloh 1930, str. 234.
Klostermann z Handbuch, str. 199.
Bischoff: str. 73.
[76]) Zahn: str. 268.
[77]) Feine: Jesus. Gütersloh 1930, str. 234.
[78]) Fiebig: Das Vater Unser. Gütersloh 1927, str. 28—58.
[79]) Fiebig: Das Vater Unser. Gütersloh 1927, str. 61, 59.
[80]) Weinel: Die Bergpredigt, str. 60.
[81]) Bengel: Gnomon N. T. Stuttgart 1915. Ed. octava, str. 49.
[82]) Bengel: Gnomon N. T. Stuttgart 1915. Ed. octava, str. 49.
[83]) Dalman: Die Worte Jesu. 2 Aufl. Leipzig 1930,str. 155—159.
[84]) Weinel: Biblische Theologie d. N. T. Tübingen 1928, str. 122—126.
Fiebig: Das Vater Unser. Gütersloh 1927, str. 63—65.
Dalman: Die Worte Jesu. Leipzig 1930. 2 Aufl. str. 155—159.
[85]) Strack-Billerbeck, str. 410.
Bornhäuser: str. 131.
Por. Klausner: Jesus von Nazareth. Berlin 1930, str. 524—528.
Nielsen: Der geschichtliche Jesus. München 1928, str. 233—235.
[86]) Augustyn: ubi est populus angelorum quibus aggregandi et coaequandi sumus, cum finta peregrinatione quod promissum est sumserimus. Dr. H. A. W. Meyer. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, str. 166.
[87]) Müller: str. 214, 215. Przekład wolny.
[88]) Bornhäuser: Bergpredigt, str. 130.
[89]) Bultmann: Jesus. str. 123—158.
Kittel: Die Probleme des paläst. Spätjud... Stuttgart 1926, str. 132—137.
Dalman: Die Worte Jesu. Leipzig 1930. 2 Aufl. str. 150—167. 296—304.
Ed. Meyer: Ursprung und Anfänge des Christentums 2 Band. Stuttgart 1921. str. 435—438.
[90]) Herrmann: Der alttestamentliche Urgrund des Vaterunsers z Festschrift Otto Procksch. Leipzig 1934, str. 74—77.
Dalman: Die Worte Jesu. 2 Aufl. Leipzig 1930, str. 150—155. 296—304.
Huber: str. 117—119.
Fiebig: Jesu Bergpredigt, str. 111—112.
Fiebig: Das Vater Unser, str. 63—66.
Klostermann z Handbuch, str. 199.
Bornhäuser: str. 130—134.
Bischoff: str. 74, 75.
Klausner: Jesus von Nazareth. Berlin 1930, str. 524—527.
Andrzej Niemojewski: Bóg - Jezus. W-wa 1909, str. 49. Tam też są przytoczone cytaty z odnośnych religijnych dokumentów.
[91]) Kittel: Theol. Wört. z N. T. Lief. 2. Stuttgart 1932, str. 112.
W. Bauer: Wörterbuch. Giessen. 1928. str. 12, 13.
[92]) Kittel: Theol. Wört. z N. T. Lief. 2. Stuttgart. 1932. str. 113.
[93]) Kittel: Theol. Wört. z N. T. Lief. 2. Stuttgart. 1932. str. 113.
[94]) Johannes Herrmann: Der altt. Urgrund d. V. Festschr. O. Procksch. Leipzig. 1934. str. 78 — 80.
Dalman: Die Worte Jesu. 2 Aufl. Leipzig. 1930. str. 304 — 310.

Fiebig: Jesu Bergpredigt. str. 113 — 115
Strack-Billerbeck. str. 411 — 413.
Bischoff. str. 75 — 76.

95) Else Schubert-Christaller: Der Gottesdienst der Synagoge. Giessen. 1927. str. 19.

96) Strack-Billerbeck. str. 411.

97) Fiebig: Jesu Bergpredigt. str. 113, 114.

98) J. Herrmann: D. altt. Urgrund d. Vaterunsers. Festschr. O. Procksch. Leipzig. 1934. str. 78 — 80.
Fiebig: Jesu Bergpredigt: str. 114, 115.
Strack-Billerbeck. str. 411—418, 226.
Bischoff: str. 75, 76.
Lanwer: str. 52.
Dalman: Die Worte Jesu. 2 Aufl. Leipzig. 1930. str. 304—310.
Fiebig: Das Vaterunser: str. 68, 69.

99) R. Otto: Das Heilige. Gotha. 1929.
„ „ Das Ganz Andere. I. Gotha. 1929.
„ „ Sünde und Urchuld. II. Gotha. 1929.

100) J. Weiss: str. 287.

101) Baumgarten: str. 74.

102) Fiebig: Das Vater Unser. str. 72.

103) Theol. Wört. z N. T. Lief. 2. Stuttgart. 1932. str. 113.

104) Schubert—Christaller: str. 19.

105) Strack—Billerbeck: str. 419.

106) Fiebig: Das V. U. str. 104.
Por. Klausner: Jesus von Nazareth. Berlin. 1930. str. 537—538.

107) Theol. Wört. z N. T. Stuttgart. 1933. str. 563—591. Józef Flawiusz, usposobiony wrogo do samej idei absolutyzmu królewskiego, posługiwał się miast βασιλεία τοῦ Θεοῦ własnym nowotworem językowym: θεοκρατία —Schlatter: Die Theol. des Judent. n. d. Ber d. Jos. Gütersloh. 1932. str. 26.
Klausner: Jesus von Nazareth. Berlin. 1930. str. 553.

108) Herrmann: Der altt. Urgr. d. V. Festschr. O. Procksch. Leipzig. 1934. str. 81—84.
Theol. Wört. z N. T. Dopp. Lief. 9/10. str. 563—576. Eger: str. 91, 92.
Fiebig: Das V. U. str. 74, 75.
Dalman: Die Worte Jesu. Band. I. 2 Aufl. Leipzig. 1930. str. 312, 313.
Strack, Billerbeck: str. 172, 173.

109) Por. Theol. Wört. z N. T. str. 590.

110) Por. Dalman: Die Worte Jesu. Leipzig. 1898. str. 108, 109.
Theol. Wört. z N. T. str. 581, 582, 590, 591.
Kittel. str. 130, 131.

111) J. Weiss: Die Schriften d. N. T. I Band. Göttingen. 1907. str. 288.

112) Herrmann: Der alttest. Urgr. d. V. Festschr. O. Procksch. Leipzig. 1934. str. 84.

113) Wolny przekład. Müller: str. 222.

114) Gildersleeve-Moulton: Einl. in. d. Spr. d. N. T. Heidelberg. 1911. str. 273.

115) Kittel: Theol. Wört. z N. T. Band. III. Stutgart. 1935. str. 53, 54.

[116]) Rittelmeyer: Das Vaterunser. München. 1923, str. 36.

[117]) Dalman: Die Worte Jesu. I Band. Leipzig. 1930. str. 315, 316.
Fiebig: Das V. U. str. 78.

[118]) Ks prof. Szeruda: Pobożność proroka St. Test. W-wa, 1933. str. 25.
Por. Huber: str. 123.

[119]) Tak przynajmniej charakteryzował teorię faryzeuszów Józef Flawiusz; tak też przedstawiał ją rabin Akiba (pocz. II w. po Chr.).

[120]) Schlatter: Die Theol. d. Jud. n. d. Bericht des Josefus. Gütersloh. 1932. str. 4.
Staerk: Neut. Zeitgesch. II. 1920. str. 96, 97.

[121]) Kittel: Theol. Wört. z. N. T. Band. III. Stuttgart. 1935. str. 55.

[122]) Fiebig: Das V. U. str. 77, 78 (481, 482).

[123]) J. Weiss: str. 288.

[124]) Eger: str. 97—99.

[125]) Bornhäuser: str. 135.
Schubert—Christaller: str. 19.

SPRAWOZDANIE

z działalności Wydziału Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu Józefa Piłsudskiego za rok akad. 1935/36, które złożył Ks. prof. Rudolf Kesselring, dziekan Wydziału, na posiedzeniu Rady Wydziałowej dnia 1 lipca 1936 r.

Rok akademicki 1935/36 rozpoczął się 7 października 1935 r. uroczystym nabożeństwem w Kościele ewang.-augsburskim, które odprawił dziekan Wydziału. W nabożeństwie brali udział członkowie grona profesorskiego i słuchacze Wydziału Teologii, delegaci kilku Wydziałów Uniwersytetu z Panem Prorektorem Czubalskim na czele.

Wykłady i ćwiczenia rozpoczęły się 8 października 1935 r. Praca na Wydziale odbywała się naogół zgodnie z programem. Niestety z powodu kilkakrotnie w ciągu roku się powtarzających, ubolewania godnych wypadków teroru i agitacji w związku z akcją antyopłatową studentów wyższych uczelni w Warszawie i w kraju następowały dwukrotnie dłuższe przerwy w wykładach przez zawieszenie ze strony strony J. M. Pana Rektora wykładów i ćwiczeń. Naukowa i wykładowcza praca w tych warunkach prowadzona była w roku sprawozdawczym z uczuciem niepokoju i głębokiej troski, czy rozagitowana młodzież akademicka, ulegająca niejednokrotnie podszeptom i namowom czynników postronnych, nie mających przeważnie nic wspólnego z nauką i pracą akademicką, będzie mogła rozpoczęty rok akademicki i bieg swoich studiów doprowadzić do końca. Zwyciężył mimo wszystko zdrowy i trzeźwy rozsądek młodzieży akademickiej, jej chęć do pracy, i szczęśliwie ominięto niejedną groźną rafę, tak że rok akad. zakończył się bez szkodliwych następstw i możliwości takich jak zarządzenie nowych wpisów, utrata jednego lub więcej

trymestrów i t. p. Senat Uniwersytetu J. P. z Jego Magnificencją Panem Rektorem na czele na kilkunastu posiedzeniach, zwołanych w związku z panującym na Uniwersytecie niepokojem, dążył konsekwentnie do złagodzenia tarć i zachowania autorytetu i powagi naszej almae matris.

Rok akademicki 1935/36 — piętnasty rok sprawozdawczy Wydziału Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu Warszawskiego — posiada dla tej uczelni stołecznej wyjątkowe znaczenie. Z uczuciem radości przyjął Wydział Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu Warszawskiego pismo J. M. Pana Rektora z 2 września 1935 r. do wiadomości, którym zakomunikowano Wydziałowi, że dekretem Pana Prezydenta R. P. z 26 sierpnia 1935 r. — Dz. U. R. P. Nr. 66, poz. 412 — nadano Uniwersytetowi naszemu nazwę: *Uniwersytet Józefa Piłsudskiego.* Z związku z tym zaszczytnym przemianowaniem naszego Uniwersytetu doroczna uroczystość inauguracyjna i tradycyjne przekazanie władz akademickich nabrały wyjątkowo odświętnego charakteru i znaczenia. Dnia 13 października dokonał uroczystego aktu nadania nowej nazwy Uniwersytetowi Warszawskiemu Pan Prezydent R. P. Profesor I. Mościcki w otoczeniu członków dworu cywilnego i wojskowego, PP. Ministrów, przedstawicieli Władz Państwowych, członków Sejmu i Senatu, delegatów Władz Kościelnych i t. d. Cała uroczystość odbyła się w niezwykle podniosłym i poważnym nastroju. Jej momentem najpiękniejszym były głębokie i serdeczne słowa orędzia sędziwego Pana Prezydenta, najwyższego dostojnika, pierwszego obywatela Rzeczypospolitej i honorowego doktora Warszawskiego Uniwersytetu, skierowane do J. M. Pana Rektora, Władz Akademickich, Grona Profesorów i Młodzieży Akademickiej. Uroczystość zakończono oddaniem hołdu Pierwszemu Marszałkowi Odrodzonej Polski Józefowi Piłsudskiemu przez złożenie wieńców wawrzynowych u stóp popiersia Jego przez delegatów wydziałów naszego Uniwersytetu.

W kilka dni po tej uroczystości Uniwersytet J. P. uważał za swój obowiązek złożyć hołd wielkiemu Wodzowi Narodu Polskiego, serdecznemu przyjacielowi i zasłużonemu opiekunowi szkol-

nictwa polskiego i polskiej młodzieży akademickiej. W cichej krypcie królewskiej na Wawelu Senat i grono pofesorów Uniwerwersytetu wraz z urzędnikami i funkcjonariuszami naszej Uczelni, liczne zastępy młodzieży akademickiej, idąc za przykładem wszystkich innych wyższych uczelni, szkół średnich i powszechnych, skłonili czoła przed trumną, zawierającą śmiertelne i znikome szczątki jednego z największych w dziejach Polski męża. Na Sowińcu dorzucono grudki ziemi do potężnego kopca, tej mogiły, której zadaniem będzie po wszystkie czasy głosić wielkość i niezłomność ducha Marszałka Piłsudskiego i świadczyć o głębokiej wdzięczności, uznaniu zasług ze strony Narodu Polskiego dla wielkiego budowniczego Odrodzonej Ojczyzny.

Kiedy 12 maja 1936 r., w rocznicę zgonu Marszałka Piłsudskiego, serce Syna wraz z prochami Jego Matki złożono w Wilnie do wspólnej mogiły, dziekan Wydziału Teologii Ewangelickiej, zaproszony przez J. M. Pana Rektora, z 3 delegatami innych wydziałów wyjechał do Wilna, biorąc udział w tej pamiętnej i wzruszającej uroczystości.

I. SPRAWY OGÓLNE WYDZIAŁU.

1. Rada Wydziałowa.

W porównaniu z rokiem akademickim 1934/35 w bieżącym roku sprawozdawczym w składzie Rady nie zaszły żadne zmiany. W jej skład wchodziło 2 profesorów zwyczajnych i 2 nadzwyczajnych. Rada odbyła 8 posiedzeń zwyczajnych i 2 nadzwyczajne, w tym jedno w celu wyboru delegata na zebranie mające dokonać wyboru Rektora Uniwersytetu i 1 w celu wybrania dziekana i przedstawiciela Wydziału do Senatu Akademickiego na rok 1936/37.

Z ważniejszych spraw, które Rada Wydziału T. E. rozpatrywała, zasługują na wyróżnienie:

a) pisma Ministerstwa W. R. i O. P., którymi przyznano Wydziałowi 2 pełne stypendia dla studentów w kwocie 2400 zł. i kwotę 5250 zł. na odroczenie opłat studenckich,

b) pismo Ministerstwa W. R. i O. P. o zaszeregowaniu ks. doc. dra K. Wolframa do VI grupy uposażenia,

c) uchwalono w miejsce ustępujących młodszych asystentów: p. Pawła Romana i p. Jakóba Rosnagela przedstawić p. kand. teol. Stanisława Kożuszka jako młodszego asystenta przy katedrze Teologii praktycznej i studenta teol. Władysława Pilcha przy katedrze Egzegezy St. Testamentu i języka hebrajskiego do nominacji, obu z ważnością od 1.XI. 1936 r. do 31.VIII. 1937 r.,

d) Wydział T. E. przedłożył Ministerstwu W. R. i O. P. memoriał w sprawie współdziałania Naczelnej Władzy Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce przy akcie powoływania profesorów na Wydział T. E. w związku z uchwalić się mającą ustawą o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsb. w Polsce. Art. 8, p. 4 obecnie otrzymał w projekcie tej ustawy brzmienie odpowiadające zarówno treści i intencjom ustawy o szkołach akademickich jak też i interesom i potrzebom Kościoła i Wydziału Teologii Ewangel.,

e) przedłożono Ministerstwu W. R. i O. P. obszerny i umotywowany memoriał w sprawie rozbudowy Wydziału Teologii Ewangelickiej z prośbą o utworzenie 2 katedr przy Wydziale, mianowicie: katedry wiedzy nowotestamentowej i katedry historii i filozofii religii. Ponadto Wydział zwrócił się do Ministerstwa W.R. i O. P. z prośbą o przyznanie etatu 1 asystenta, zasiłków na uzupełnienie księgozbioru seminariów teologicznych i zaopatrzenie ich w konieczne dzieła źródłowe, wreszcie o przyznanie stypendiów na wyjazdy zagraniczne celem przeprowadzenia badań naukowych dla profesorów i studentów.

Liczne dowody życzliwego i pomyślnego załatwiania pilnych i ważnych spraw Wydziału zarówno przez Ministerstwo W. R. i O. P. jak też J. M. Pana Rektora i Senat Akademicki w ubiegłych latach, za co i w tym sprawozdaniu Wydział wyraża swoje głębokie podziękowanie, uzasadniają w całej pełni nasze oczekiwania i naszą nadzieję, że i na przyszłość nasz Wydział będzie przedmiotem troskliwej opieki ze strony powołanych do tego Władz Uniwersyteckich i Państwowych. Wydział Teologii Ewan-

gelickiej Uniw. J. P. założony w r. 1921, pierwszy i jedyny w Polsce, który służy wyznawcom wszystkich Kościołów Ewangelickich w Polsce, przygotowując studentów teologii do pracy religijnej, kościelnej i oświatowej w naszym kraju, ze swej strony świadom jest swego obowiązku, dołożenia wszelkich starań i wysiłków, by poziom nauczania i prace naukowo-badawcze osiągnęły możliwie wysoki poziom. Wzrastające uznanie tej młodej wyższej uczelni teologicznej ewangelickiej w kraju i zagranicą jest pewnym dowodem uznania dotychczasowej pracy i działalności Wydziału T. E., na którym studenci z całej Polski i ze wszystkich Kościołów Ewangelickich R. P. — augsburskiego, reformowanego i unijnego — kończą swoje studia i przygotowują się do pracy praktycznej jako przyszli kaznodzieje, duszpasterze i nauczyciele religii.

W roku sprawozdawczym przesłał ks. prof. E. Bursche Ministerstwu W. R. i O. P. sprawozdanie ze swego wyjazdu do Bazylei, dokąd zaprosił go Wydział Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu w Bazylei na 2 gościnne wykłady. Sprawozdanie z odbytych studiów naukowych i prac badawczych z zakresu St. Testamentu i palestynologii w Berlinie, Lipsku i Halle n/S przesłał Ministerstwu W.R. i O.P. również ks. prof. J. Szeruda. Przez przyznanie wymienionym profesorom zasiłków Ministerstwo W. R. i O. P. w znacznej mierze umożliwiło im wyjazd zagranicę.

Wyrazem istniejącego kontaktu T. E. z wydziałami teologicznymi zagranicznych uniwersytetów w roku sprawozdawczym były również gościnne wykłady profesora i dziekana Wydziału Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu Wiedeńskiego Karola Völkera, znanego badacza dziejów Reformacji w Polsce i członka korespondenta P. A. U. Dnia 5 lutego 1936 r., zaproszony przez nasz Wydział, prof. Völker wygłosił w Auli Uniwersytetu J. P. w obecności J. M. Pana Rektora, J. E. ks. Biskupa Burschego, pp. dziekanów wydziałów, grona profesorskiego i studentów Wydziału T. E. wykład p. t.: „Die oekumenische Stellung Augustins in der Kirchengeschichte", a 6 lutego w aud. VIII naszego Uniwersytetu wykład p. t.: „Stefan Batorys Kirchenpolitik in Polen". Wykłady te i osoba cenionego i u nas w Polsce uczonego i prelegenta znalazły nader przychylne przyjęcie i chlubne uzna-

nie. Wykłady prof. Völkera w przekładzie polskim będą ogłoszone w t. II i III Rocznika W. T. E. Uniwersytetu J. P.

Rok sprawozdawczy 1935/36 w dziejach naszego Wydziału zasługuje na pewne wyróżnienie z tego jeszcze powodu, że po raz pierwszy wyszedł drukiem Rocznik Teologiczny. Zawiera on obok sprawozdania ks. dziekana J. Szerudy za rok akademicki 1934/35 kilka większych prac profesorów Wydziału T. E. i jego docenta. Za nader sumienne i umiejętne przygotowanie materiału, stanowiącego treść tego Rocznika Teologii, za żmudne i dokładne przeprowadzenie korekty i t. p. należy się wdzięczność i uznanie ks. prof. Szerudzie, które na jednym z posiedzeń Rady Wydziału jednogłośnie zostały mu wyrażone. Liczne listy prof. Uniwersytetu, wyrażające zadowolenie z ukazania się tego rocznika, przychylne recenzje poszczególnych prac i t. d. są najlepszym dowodem potrzeby takiego wydawnictwa, które odtąd ma się ukazać rok rocznie. Słowa głębokiej wdzięczności należą się Min. W. R. i O. P. za materialne poparcie tego wydawnictwa przez przyznanie większego zasiłku na ten cel. Niezawodnie dalsze wydawnictwo Rocznika, które w obecnych ciężkich czasach i kryzysie gospodarczym umożliwi do pewnego stopnia profesorom Wydziału T. E. naszego Uniwersytetu i pracującym naukowo jego wychowankom i absolwentom ogłoszenie drukiem swych prac, dozna cennego i życzliwego poparcia ze strony J. M. Panów Rektorów jak też i P. P. Ministrów W. R. i O. P. i ich referentów budżetowych.

Rada Wydziału T. E. z radością i zadowoleniem wita każdy odruch i dowód zainteresowania się zagadnieniami teologicznymi w naszym kraju, każdą nową publikację wartościową, która wzbogaca skromną naszą literaturę teologiczną ewangelicką w Polsce i nawiązuje do pięknej i bogatej tradycji minionych stuleci, zwłaszcza 16 i 17 wieku. W roku sprawozdawczym, prawie przed samym jego końcem, Rada Wydziału T. E. rozpatrywała podanie Ks. Dra Niemczyka, proboszcza gminy ewang. w Krakowie, a dopuszczenie do habilitacji z zakresu religiologii i podanie ks. Jerzego Lehmana o pozwolenie złożenia pracy doktorskiej i dopuszczenie do rygorozów. Obie te sprawy będą mogły być załatwione ostatecznie dopiero w r. ak. 1936/37.

II. Dziekan.

Dziekan, któremu ustawa o Szkołach Akademickich z 15 marca 1933 r. wyznaczyła zakres jego obowiązków i uprawnień, z urzędu brał udział we wszystkich posiedzeniach zwyczajnych i nadzwyczajnych Senatu, Komisji Dziekanów, w zarządzie Powszechnych Wykładów Uniwersyteckich, reprezentował Wydział przy uroczystościach uniwersyteckich, wykładach gościnnych i t. p. Do ważniejszych czynności i obowiązków Dziekana w roku sprawozdawczym należały:

1. podział sumy 5.250 zł przyznanych jako odroczenie opłat studenckich na rok ak. 1935/36 przez Ministerstwo W. R. i O. P. Kwota ta wzgl. odroczenie opłat w wysokim stopniu przyczyniło się do złagodzenia ciężkiego położenia materialnego studentów W-łu T. E. Pomoc ta i 2 pełne stypendia, aczkolwiek niewystarczające dla przeszło 100 studentów naszego Wydziału, zostały jednak przyjęte z pełną wdzięcznością.

2. celem dokładnego zapoznania się z położeniem materialnym studentów naszego Wydziału dziekan urządził ankietę wśród studentów o ich stosunkach finansowych, źródłach dochodu, zarobku i t. p. Materiał zebrany, dane odnoszące się do zasiłków, stypendiów, pomocy ze strony rodziców lub krewnych, własnych dochodów i zarobków z zajęć ubocznych i t. d. wykazały, że niestety około 70% studentów W-łu T. E. posiada tak skromne dochody i fundusze, że intensywniejsza pomoc dla tych niezamożnych i z niezwykłym wysiłkiem utrzymujących się studentów ze strony władz uniwersyteckich, rządowych i kościelnych jest pilną i palącą kwestią. Starania dziekana o uzyskanie doraźnej pomocy finansowej od Wszechświatowego Związku Kościoła Ewangelickiego odniosły pewien, skromny zresztą, sukces. Prof. Keller w Genewie pośpieszył najuboższym studentom Wydziału z pomocą, przesyłając na ten cel kwotę 1200 franków szwajc., prof. E. Vischer w Bazylei 100 fr. szw. Kwota ta została między najuboższych podzielona, którzy szlachetną pomoc współwyznawców przyjęli z głęboką wdzięcznością.

Z obowiązku dziekańskiego, pod wpływem żywych i ciekawych dyskusyj na posiedzeniach Senatu o stanie zdrowotnym naszej młodzieży akademickiej, napomniano studentów naszego Wydziału, by z całym zaufaniem zwracali się do Komisji lekarskiej przy Uniwersytecie, poddawali się przepisowym badaniom ich stanu zdrowia i w razie stwierdzonej choroby szukali pomocy lekarskiej, która im będzie udzielana z wszelką gotowością. Ze sprawozdania dziekana Wydziału lekarskiego wynika, że prawie wszyscy (97%) studenci Wydziału T. E. zadośćuczynili temu obowiązkowi.

Podział dwukrotnie przyznanych odroczeń opłat studenckich, podział stypendiów, ustalenie terminu i porządku egzaminów, przewodniczenie przy egzaminach, cały szereg innych spraw, związanych z Wydziałem i Uniwersytetem, należą do prac obowiązkowych każdoczesnego dziekana. Nie mniej należy się J. M. Panu Rektorowi i członkom Rady Wydziału T. E. serdeczna wdzięczność za okazywaną dziekanowi współpracę i pomoc, dobrą radę, życzliwe poparcie w jego pracy i wysiłkach. Pragnę również i w bieżącym roku sprawozdawczym wyrazić uznanie i podziękowanie p. Helenie Migasińskiej, urzędniczce Kancelarii Rektorskiej, za pilne i sumienne przepisywanie na maszynie pism urzędowych Wydziału T. E. Dziekanat w r. ak. 1935/36 przyjął 397 pism, wysłał 128.

III. Sprawy personalne.

W roku sprawozdawczym grono nauczycielskie W. T. E. liczyło 2 profesorów zwycz., 2 nadzwycz., 1 zastępcę prof., 1 docenta, któremu powierzono wykłady zlecone.

A. Profesorowie zwyczajni:

1. Ks. Dr Edmund BURSCHE, profesor zwyczajny teologii historycznej, członek Zarządu Towarzystwa Miłośników Historii w Warszawie złączonego z Polskim Towarzystwem Historycznym, przewodniczący Odwoławczej Komisji Dyscyplinarnej dla słuchaczy Uniwersytetu Józefa Piłsudskiego,

przedstawiciel Wydziału Senatu Akademickiego i członek kilku Komisyj senackich.

2. Ks. Dr Jan SZERUDA, profesor zwyczajny egzegezy St. Testamentu i języka hebrajskiego, prodziekan Wydziału, członek Komisji lokalowej i bibliotecznej, wiceprezes Sekcji Orientalistycznej przy I. N. I. Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, członek Komisji współpracy teologów Rady Ekumenicznej Chrześcijaństwa Praktycznego, członek Komisji odwoławczej dla spraw dyscyplinarnych Uniwersytetu J. P., współpracownik Komisji Orientalistycznej P. A. U. w Krakowie.

B. Profesorowie nadzwyczajni:

1. Ks. D. Dr Rudolf KESSELRING, prof. nadzwycz. teologii systematycznej, Dziekan Wydziału, członek Komisji Wydawniczej, delegat Wydziału w Zarządzie Powszechnych Wykładów Uniwersyteckich, przedstawiciel Wydziału na zebraniu, które wybrało Rektora Uniwersytetu na okres 1936/37 — 1938/39.
2. Ks. Karol MICHEJDA, prof. nadzw. teologii praktycznej i sędzia Uniwersytetu dla spraw studenckich, członek Komisji Statutowej Uniwersytetu, przewodniczący Komisji Synodowej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce dla planów nauki religii i agendy, delegat Wydziału w Komisji Ks. Pastorów, powołanej do wydania opinii o projekcie ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Ewang.-Augsb. w Rzeczypospolitej Polskiej i o projekcie prawa wewnętrznego.

C. Zastępca profesora

Ks. lic. Adolf SUESS, zastępca profesora na katedrze egzegezy N. Testamentu.

D. Docent

Ks. Dr Karol WOLFRAM, docent wiedzy nowotestamentowej, od 1.I.1936 r. adiunkt przy katedrze egzegezy N. Testamentu w VI stopniu służbowym.

Przy katedrze teologii historycznej i teologii systematycznej w roku ak. 1936/37 pracowali w charakterze młodszych asystentów pp. Jakób Rosnagel (teol. hist.) i Paweł Roman (teol. system.), studenci 4 kursu teologii.

DZIAŁALNOŚĆ NAUKOWA.

Działalność naukowa grona nauczycielskiego w roku sprawozdawczym nie zamykała się li tylko w wykładach i ćwiczeniach seminaryjnych, zgodnie ze spisem wykładów na rok ak. 1935/36, lecz wyrażała się w wykładach gościnnych, prelekcjach i kazaniach na konferencjach, zjazdach oraz w publikacjach naukowych.

Ks. prof. Dr E. Bursche ogłosił drukiem następujące prace:

a) „Dziedzictwo roku 1529 w Kościołach Reformacji", opubikowane w roczniku Teologicznym 1936, str. 37 —99, oraz w oddzielnej odbitce.

b) „Besonderheiten der Reformationsgeschichte Polens", ogłoszone drukiem w „Kirchenblatt für die reformierte Schweiz" — Bazylea Nr. 12, str. 178 — 182, nr. 13, str. 194 — 197, oraz w nr. 14, str. 210 — 214 z r. 1935.

c) „W sprawie autorstwa „Apologeticusa", ogłosił w „Reformacji w Polsce", Rocznik VII/VIII, za rok 1935/36, str. 428 — 436, oraz omówienie prac:

d) Ks. Cichowskiego: „Ks. Stanisław Sokołowski a kościół wschodni. Studium z dziejów teologii w Polsce w w. XVI, opublikowane w „Reformacji w Polsce", rocznik VII/VIII za rok 1935/36, str. 404 — 407.

e) K. E. J. Jörgensena, Jan Laskis Besög i Dänmark i Vinteren 1553 w tym samym roczniku „Ref. w Polsce", str. 386 — 387.

Jako członek Zarządu Towarzystwa Miłośników Historii w Warszawie brał udział w pracach tego Towarzystwa.

Ks. prof. D. Dr Rudolf Kesselring ogłosił drukiem następujące prace:

a) „Sören Kierkegaard — Indywidualizm religijny Kierkegaarda i jego wpływ na współczesną teologię ewangelicką", opublikowana w „Roczniku Teologicznym 1936 r., str. 102 — 135, oraz w oddzielnej odbitce.

b) „Znaczenie psychoanalizy i psychologii indywidualnej we współczesnym systemie wychowawczym", referaty wygłoszone w Cieszynie 27 — 29 sierpnia 1935 r. na kursie pracowników wśród młodzieży ewangelickiej w Polsce, Warszawa 1936, str. 46, odbitka „Głosu Ewangelickiego".

c) Kazanie akademickie na temat I listu do Kor. 2, 1—5 wygłoszone 7.X.1935 r. w Kościele Ewang.-Augsb. w Warszawie z okazji rozpoczęcia roku akademickiego.

d) Król Jerzy V, Nr. 1—2 „Jednoty", str. 12 —14, r. 1936. W styczniu 1936 wygłosił w auli Uniwersytetu J. P. w cyklu Powszechnych Wykładów Uniwersyteckich wykład p. t. „Psychologia indywidualna jako podstawa współczesnych teoryj wychowawczych", w marcu 1936 r. wygłosił kazanie pasyjne w Kościele Ewang.-Augsb. w Warszawie, a 9 maja 1937 r. w Łodzi referat na temat: „Duch Kultury angielskiej z uwzględnieniem jej religijnych pierwiastków".

Ks. prof. Karol Michejda w r. 1935/36 ogłosił drukiem:

a) „Jako równi", art. w „Głosie Ewang.", Warszawa, 1935, Nr. 40.

Na kursie pracowników wśród młodzieży ewang. w Cieszynie 1935 r. wygłosił referat p. t. „Jak uprawiać duszpasterstwo", opublikowany w „Głosie młodzieży ewangel.", Ustroń 1936, Nr. 1—6.

Ponadto złożył w Ministerstwie W. R. i O. P. opacowany wraz z ks. prefektem O. Krenzem „Projekt planu nauk religii ewang.-augsb. dla szkół powszechnych 3 stopnia, dnia 25 kwietnia 1936 r. wygłosił w Stowarzyszeniu polskich ewangelików w Radomiu referat p. t.: „Nasz dom".

Ks. prof. Dr Jan Szeruda ogłosił drukiem następujące prace:

a) „Kościoły chrześcijańskie a współczesne zagadnienia międzynarodowe", „Jednota", Nr. 8—9, z r. 1935.

b) „Prorok - Cierpiętnik, Poemat o „Słudze Pana" (Iz. 52, 13 — 53, 12), Rocznik Teologiczny 1936, str. 1 — 16, oraz w oddzielnej odbitce.

c) Recenzje książki p. t.:
Ks. Dr Stefan Grelewski: „Wyznania protestanckie i sekty religijne w Polsce współczesnej", 1935, — Wyznania protestanckie w Polsce współczesnej, 1935, Nowa Książka, Z. 2, 1936, str. 67 — 68, ponadto oddał do druku przyczynek p. t. „Evangel.-Kirch. Literatur u. Presse in Polen", w wydawnictwie zbiorowym pod kier. prof. Siegm. Schultze'go p. t. „Ekklesia" i przygotował do druku nowy przekład psalmów.

W r. 1935/36 ponadto wygłosił następujące wykłady: 17.XI. 1935 na zebraniu Stow. Młodzieży ewang. „Filadelfja" w Warszawie n. t. „Kościoły chrześcijańskie i pokój", 4.V.1936 w ramach powszechnych wykładów uniwersyteckich n. t. „Religia Starego Testamentu", ponadto 7 grudnia 1935 wygłosił adwentowe kazanie akademickie w Kościele ewang.-augsb. w Warszawie, dnia 14 maja 1936 r. na konferencji Ks. Ks. pastorów w Warszawie referat n. t. „Kościół a Państwo w III Rzeszy". Jako członek Sekcji Orientalistycznej I. N. A. przy Tow. Naukowym Warszawskim brał udział w zebraniach i pracach tego Towarzystwa.

Ks. Docent Dr Karol Wolfram w roku sprawozdawczym ogłosił drukiem w „Roczniku Teologicznym I" wykład habilitacyjny p. t. „Podstawowe idee religijno - etyczne Jezusa w kazaniu na górze", str. 17 — 36, oraz w oddzielnej odbitce.

DZIAŁALNOŚĆ PEDAGOGICZNA

Wykłady i ćwiczenia seminaryjne odbywały się w roku sprawozdawczym zgodnie z programem prac, ogłoszonych w „Spisie wykładów na rok. akad. 1935/36. Wobec skromnej i niedostatecznej ilości katedr przy Wydziale wykładający w r. 1935/36

mieli jeszcze 1 — 2 godziny tygodniowo wykładów zleconych. Wykłady te z dziedziny wiedzy staro- i nowotestamentowej, teologii historycznej, z historii i filozofii religii, wreszcie z rozległej dziedziny teologii praktycznej okazały się konieczne, aby studium teologii ewangelickiej odpowiadało „Regulaminowi studiów i egzaminów" na Wydziale.

Na wykłady studenci na ogół uczęszczali pilnie, frekwencja na ćwiczeniach seminaryjnych, które są obowiązkowe, dochodziła do 100% zapisanych.

Liczba studentów:

W trymestrze jesiennym r. ak. 1935/36 zapisało się na I kurs: 21
„ II „ 19
„ III „ 15
„ VI „ 44

wolnych słuchaczów było 3, razem uczęszczało na wykłady 102, w tym 2 studentki. Studenci i studentki pochodzą ze wszystkich dzielnic polskich i należą do Kościoła Ewang.-Augsb. (przeważnie), Reformowanego i Unijnego w Polsce.

Egzaminy teologiczne odbywały się zgodnie z regulaminem w styczniu i czerwcu.

W terminie styczniowym zgłosiło się do egzaminu z języka hebrajskiego 2, nie zdało 2, do I egzam. teologiczn. 14, nie zdało 2
„ II „ „ 14 „ „ 2
„ III „ „ 8 „ „ 2
odstąpiło 2

w terminie czerwcowym:

do egzaminu z języka hebrajskiego przystąpiło 14 nie zdało, 2,
do I egzam. teol. przystąpiło 14, nie zdał 1
„ II „ „ „ 13 „ zdało 4
odstąpił 1
„ III „ „ „ 15 „ „ 2

Egzamin III, ostateczny, złożyli i uzyskali dyplom i tytuł zawodowy i naukowy kandydata teol. ewang. następujący absolwenci Wydziału:

1) Arlt Arno
2) Bieliński Józef
3) Broda Gustaw
4) Frank Otton
5) Dietrich Zenon
6) Dietz Edward
7) Ganz Leopold
8) Horn Ryszard
9) Klus Karol
10) Kożusznik Stan.
11) Molin Gustaw
12) Prüfer Helmut
13) Rosnagel Jakób
14) Szczech Jan
15) Sztwiertnia Karol
16) Trenkler Reinhold
17) Wolschendorf Karol

Kolokwium z języka greckiego na Wydziale humanistycznym złożyło: 9, kolokwium z historii filozofji 10.

W zakresie pomocy młodzieży akademickiej rozporządzał Wydział 3 półstypendiami po 600 zł. rocznie i 3 stypendiami po 200 zł rocznie. Półstypendium państwowe w b. r. akad. pobierali: pp. Sztwiertnia Karol, Prüfer Helmut i Mickler Erwin, stypendia po 200 zł: pp. Arlt, Broda i Hartman W., nagrody za prace seminaryjne otrzymali: pp. Kożusznik (60 zł), Jagucki (60 zł), Pilch (50 zł), Loppe (30 zł).

Z funduszu rektorskiego otrzymali zapomogę pp. Broda i Weinheimer.

Ilość stypendiów i zasiłki na nagrody, przewidziane w budżecie wzgl. planie finansowo-gospodarczym, przedstawiają się bardzo skromnie i nie wystarczają chociażby na zaspokojenie najpilniejszych potrzeb studiującej na Wydziale T. E. młodzieży. Pomoc ze strony Władz Kościelnych w formie umieszczenia pewnej, małej części studentów Wydziału w Bursie przy ulicy Wierzbowej 2, miesięczne i doraźne zapomogi wypłacane przez Ks. Biskupa Burschego umożliwiają niejednemu z naszych studentów studium teologii. Z odroczeń opłat akademickich w r. b. ak. korzystało 49 studentów.

SEMINARIA

Podobnie jak w latach ubiegłych odbywały się ćwiczenia seminaryjne w lokalu seminariów teol. ewang. i w audytorium X. Szczupły lokal seminaryjny niestety nie może pomieścić większej liczby zapisanych na ćwiczenia seminaryjne. Istnieje jednak uzasadniona nadzieja, że w niedalekiej przyszłości Komisja lokalowa i Senat będą mogły przydzielić Wydziałowi jeszcze jednego lokalu seminar.

A. Seminarium Starego Testamentu

Kierownik: Ks. prof. Dr Jan Szeruda.

Ćwiczenia seminaryjne prowadzone były zgodnie ze Spisem wykładów — z wyjątkiem trymestru wiosennego, w którym zamiast ćwiczeń proseminaryjnych wykładano gramatykę języka hebrajskiego (2 g. tygodniowo).

W trymestrze jesiennym i zimowym prowadzono ćwiczenia proseminaryjne ze Starego Testamentu, poświęcone źródłom do dziejów Króla Dawida.

Uczestnicy w liczbie 15 i 3 hospitanci przedstawili przekład i zwięzły wykład wybranych części Ksiąg Samuelowych.

W trymestrze wiosennym uczęszczało na posiedzenia seminaryjne 17 członków i 2 hospitantów. Opracowano przekład 16 psalmów. Ćwiczenia miały na celu zapoznanie uczestników z metodami psalmów wybranych.

Biblioteka seminaryjna otrzymała w roku sprawozdawczy 1122 zł 27 gr na potrzeby naukowe.

Na książki i czasopisma wydano	1082 zł 47 gr
Na oprawę książek	39 „ 80 „

Biblioteka powiększyła się o 75 tomów naukowych z tych 7 otrzymała biblioteka Semin. St. Test. w darze. Nowe nabytki zapisano w inwentarzu od Nr. 670 — 745. Katalogowaniem książek zajmowali się studenci G. Loppe i J. Schmidt.

B. Seminarjum Nowego Testamentu

Zastępca kierownika: Ks. Lic. Adolf Suess,
Adjunkt: docent Ks. Dr Karol Wolfram.

W seminarium N. T. w trym. jes. i zim. przedmiotem pracy naukowej była Chrystologia Nowego Testamentu. Szczegółowo badano zagadnienia chrystologiczne u Synoptyków, w listach apostoła Pawła, w pismach Janowych i w liście do Hebrajczyków. W referatach uwzględniano najnowszą literaturę teolog. i filologiczną z dziedziny wiedzy nowotestamentowej. Członków seminarium liczyło: w starszej grupie 21, w młodszej 16.

W proseminarium w trymestrze wiosennym w r. b. akad. przeprowadzono ćwiczenia egzegetyczne na podstawie Ewangelii Mateusza. Członków Proseminarium liczyło 31.

Biblioteka seminarium otrzymała w roku sprawozdawczym 1000 zł na zakup dzieł i czasopism. Biblioteka powiększyła się o 61 tomów.

Ks. Docent Dr K. Wolfram w proseminarium N. Test. rozstrzygał kwestie z zakresu nowo-testamentowej filologii jako podstawę do egzegezy ewangelii Mateusza.

C. Seminarium Teologii Historycznej.

Kierownik: Ks. Prof. Dr. E. Bursche,
Asyst. mł. Jakób Rosnagel.

Na zapowiedziane w spisie wykładów w roku sprawozd. uczęszczało 14 studentów, którzy przez cały rok ak. pilnie uczęszczali na prace seminaryjne. Ćwiczenia poświęcone były lekturze listu Barnaby i omawianiu teologicznych właściwości tego listu (trym. jes. i zim.), w trym. wios. przedstawiono niektóre dokumenty dotyczące okresu reformacji w Polsce. Niestety z powodu 2-krotnych dłuższych przerw w wykładach i ćwiczeniach seminaryjnych nie można było całego materiału przerobić.

Bibl. Seminarium teol. hist. w r. b. powiększyła się o 35 dzieł (nr. dzieł 651 — 685). Zaznaczyć należy, że kontynuowano pew-

ne wydawnictwa w ilości 18 dzieł. Wydano na zakupno tych dzieł 1393 zł 35 gr, z tych 1000 zł z własnego funduszu semin. teol.-hist., resztę z dotacji innych seminariów.

D. Seminarium Teologii Systematycznej

Kierownik: Ks. Prof. D. Dr R. Kesselring,
Asyst. mł.: Paweł Roman.

W 3 trymestrach odbyło Seminarium 18 zebrań przy uczestnictwie 22 członków. Zgodnie z ogłoszonym w Spisie Wykładów programem prac seminaryjnych w trym. jes. i zimowym poświęcano prace głębszemu poznaniu teol. systemu Lutra. Biografię Lutra jak też i nowsze teol. i historyczne dzieła, w których rozwój myśli teologicznej i morfologia luteranizmu zostały zbadane, przedstawiono kolejno w referatach członków seminarium. Omówiono kilka podstawowych prac teologicznych Lutra, zwłaszcza pisma z r. 1520, ponadto przedstawiono poglądy i stosunek Lutra do Państwa i Żydów.

W trym. wiosennym przedstawiono w głównych zarysach system teologiczny Kalwina i omówiono dzieło jego: Institutio Rel. Christ. Niestety dłuższe przerwy w wykł. nie pozwoliły członkom Sem. zająć się, jak zapowiedziano w Spisie wykładów, analizą dzieł i systemem teol. Zwingliusza.

Członkowie uczęszczali bardzo pilnie na ćwiczenia, dyskusje wykazały, że teologia reformatorów budzi wśród nich żywe zainteresowanie.

Biblioteka otrzymała w roku sprawozdawczym 1000 zł na zakup dzieł. Powiększyła się o dzieł 31 w tem jedno 20 tomowe: „Encyklopedia Gutenberga" Nr. 1132 — 1162. — Czasopism teologicznych wzgl. kwartalników sprowadzono 3.

E. Seminarium Teologii Praktycznej

Kierownik: Ks. Prof. K. Michejda.

Seminarium Teol. Prakt. liczyło w trym. jes. 17, w trym. zim. i wios. 20 członków. Rozważane prace dotyczyły zagadnień jak: Co wnosi Zbór na nabożeństwo, Biblia a Polska, i Kościoły

ewangelickie w Polsce, Psychoanaliza i Psychologia indywidualna, Stary Testament a wychow. chrześcijańskie. Każdy z członków Semin. teol. prakt. opracował i ogłosił kazanie w nabożeństwie seminaryjnym w Sali Konfirmacyjnej Zboru Ewang.-Augsb. i odbył katechezę na lekcji religii w szkole powszechnej. Kazania i katechezy po wygłaszaniu były omawiane pod względem metodycznym i pedagogicznym.

Liczba posiedzeń wraz z nabożeństwami i katechezami 32 Bibl. Semin. zwiększyła się o 43 dzieł, czasopism periodycznych sprowadzono 3, dot. wynosiła 1000 zł.

SPRAWOZDANIE

z działalności Koła Teologów Ewangelickich S. U. J. P. za rok akademicki 1935/36.

Do dnia 1 lutego 1936 r. pracował Zarząd w następującym składzie: Kożusznik Stanisław (prezes), Broda Gustaw (I wiceprezes), Hartman Wilibald (II wiceprezes), Wegener Henryk (sekretarz), Fussek Jan (skarbnik).

Wybory Zwyczajnego Walnego Zebrania z dnia 1 lutego 1936 wyłoniły nowy Zarząd w następującym składzie:

Wegener Henryk (prezes), Schmidt Arnold (I wiceprezes), Hartman Wilhelm ((II wiceprezes), Szurman Karol (sekretarz), Kowala Emil (skarbnik).

Działalność Koła w roku akad. 1935/36 zainicjował i otworzył prezes Koła, Kożusznik Stanisław, wygłaszając referat p. t.: „Objawienie i wychowanie". Referat był pomyślany, jako wprowadzenie kolegów pierwszorocznych w studia teologiczne i zaznajomienie ich z podstawowymi i zasadniczymi zagadnieniami, oczekującymi od nich rozwiązania zaraz na progu studiów.

Praca Koła opierała się przede wszystkim na zebraniach naukowych. Odbyło się ich w roku sprawozdawczym dziewięć. Przeciętna frekwencja na zebraniach naukowych wynosiła trzydzieści członków. Referaty poruszały wszystkie aktualne zagadnienia doby obecnej. Z dziedziny czysto teologicznej wyróżnić należy referaty kol. kol. Kożusznika Stanisława p. t. „Objawienie i wychowanie" i Hartmana Wilibalda p. t. „Objawienie religii a nauka".

Dnia 21 lutego 1936 r. odbyło się tradycyjne Święto Koła, połączone z uroczystym aktem przyjęcia w poczet członków Koła

kolegów pierwszorocznych. Święto zgromadziło, jak zwykle, nietylko członków Koła, ale i jego przyjaciół i sympatyków. Obecnością swą zaszczycili Święto Koła m. inn.: N. P. W. Ks. Biskup Dr J. Bursche, P. W. Ks. Profesorowie i przedstawiciele bratnich organizacyj studenckich.

Zebrań Zarządu odbyło się ogółem dziesięć.

Sprawą wielkiej wagi okazała się dla Koła zmiana statutu, któraby z jednej strony zapewniła członkom Koła możność jaknajwcześniejszego otrzymania głosu decydującego, a z drugiej strony, przez przełożenie terminu wygłaszania referatów, nałożyła ten obowiązek na teologów starszych roczników, co podniosłoby tym samym poziom referatów. Zmianą paragrafu 13 statutu Koła zajęło się nadzwyczajne Walne Zgromadzenie w dniu 30 maja 1936 r. W dzisiejszej, zmienionej formie brzmi on:

Członek zwyczajny otrzymuje prawo wyborcze czynne oraz bierne:

a) po roku pobytu w Kole,
b) po wykazaniu się ze znajomości Statutu i historii Koła,
c) po wygłoszeniu referatu na Zebraniach pierwszorocznych,
d) po złożeniu specjalnej deklaracji, zobowiązującej go do wygłoszenia referatu naukowego w ciągu dwóch najbliższych lat akademickich. W razie niewywiązywania się z przyjętego na się tą deklaracją obowiązku, członek podlega Sądowi Koleżeńskiemu K. T. E.

Koło rozwijało także ożywioną, w miarę swych szczupłych środków finansowych, działalność samopomocową. W roku sprawozdawczym udzielono dziesięć pożyczek na łączną sumę 360 zł.

Biblioteka Koła liczy 601 skatalogowanych numerów. Przybyło w roku sprawozdawczym 26 nr. (w tym komplet Zwiastuna Ewangelicznego redagowanego przez ś. p. Otto, ofiarowany łaskawie przez p. H. Kowalewską z Warszawy).

Koło liczy obecnie 52 członków.

Koło reprezentowane było przez swych przedstawicieli między innymi na: Zjeździe Polskiej Młodzieży Ewangelickiej w Cz. Cieszynie (kol. Roman Paweł) Zjeździe Towarzystw Polskiej Młodzieży Ewang. Rzplitej w Krakowie (kol. Broda Gustaw) i na Jubileuszowym Zjeździe Związków Polskiej Młodzieży Ewang. Województwa Śląskiego w Cieszynie (kol. Szurman Karol).

Za Zarząd

(—) *Karol Szurman*
Sekretarz

(—) *Henryk Wegener*
Prezes

SPIS TREŚCI